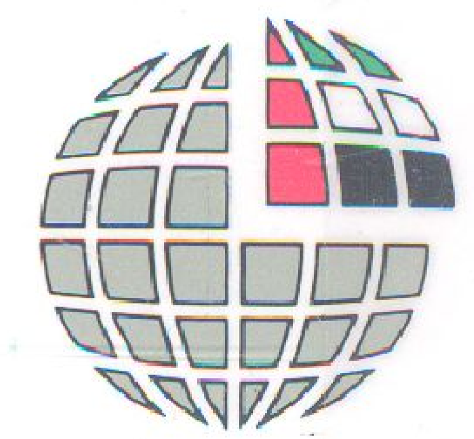
دراسات عالمية



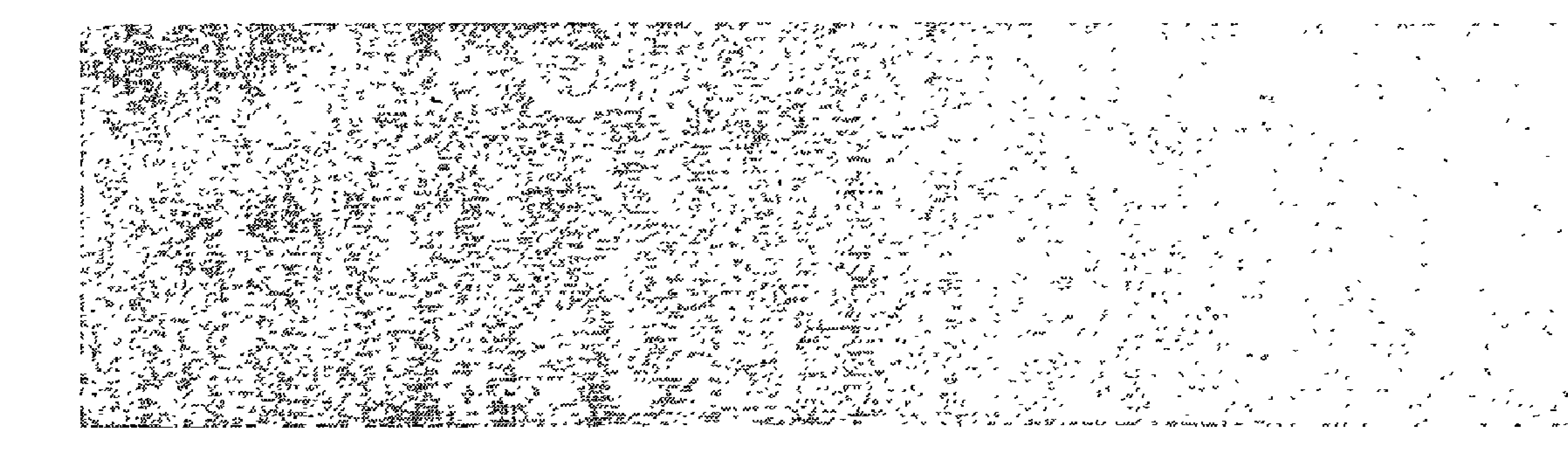
الليبرالية وتقويض سيادة الإسلام

عمرو جمال الدين ثابت



مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

العدد 55



الليبرالية وتقويض سيادة الإسلام

عمرو جمال الدين ثابت

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

تأسس مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية في أبوظبي بتاريخ 14 آذار/ مارس 1994 كمؤسسة علمية مستقلة تعنى بالدراسات والبحوث وأهم المستجدات العالمية في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الاستراتيجية التي تهم دولة الإمارات العربية المتحدة ومنطقة الخليج العربي على وجه التحديد، والعالم العربي بصفة عامة.

وفي إطار التفاعل الثقافي والتعاون العلمي، يصدر المركز سلسلة **«دراسات عالمية»** التي تعنى بترجمة أهم الدراسات والبحوث التي تنشر في دوريات عالمية مرموقة، وتتعلق باهتمامات المركز العلمية، كما تهتم بنشر البحوث والدراسات بأقلام مشاهير الكتاب ورجال السياسة.

ويرحّب المركز بتلقي الترجمات والدراسات، وفق قواعد النشر الخاصة بسلسلة **«دراسات عالمية»**.

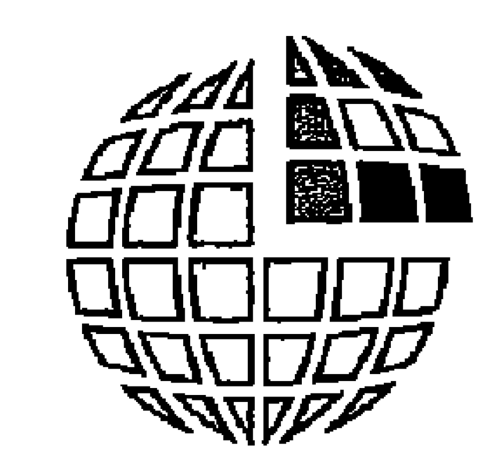
دراسات عالمية

الليبرالية وتقويض سيادة الإسلام

عمرو جمال الدين ثابت

العدد 55

تصدر عن



مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

محتوى الدراسة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز

هذه الدراسة هي الترجمة العربية للعدد 52 من سلسلة (The Emirates Occasional Papers) التي تصدر عن مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية باللغة الإنجليزية .

الطبعة الأولى 2004

ISSN 1682-1211

ISBN 9948-00-693-3

توجه المراسلات باسم رئيسة تحرير سلسلة «**دراسات عالمية**»
على العنوان التالي :

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

ص. ب: 4567

أبوظبي - دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف: 6423776 - 9712 +

فاكس: 6428844 - 9712 +

Website: http://www.ecssr.ac.ae
http://www.ecssr.com

e-mail: pubdis@ecssr.ac.ae
pubdis@ecssr.com

المحتويات

مقدمة

مع انطلاق القرن الحادي والعشرين، يبدو الأفق الفكري لفهم الإسلام، والذي تبذل النظرية الاجتماعية وسعها من أجل تحقيقه، هدفاً بعيد المنال. ويعتمل في صدور الباحثين والدارسين مزيج من المشاعر المختلطة كالأمل أن تفي النظرية الاجتماعية بوعودها بتقديم إجابات وتفسيرات، والإحباط الناجم عن عدم تحقق هذه الوعود.

وقد تسببت قضايا عديدة في تفاقم الشعور بالريبة المتبادلة بين العالم العربي/ الإسلامي والعالم الغربي؛ والتي تتراوح من استمرار الصراع العربي - الإسرائيلي والهجمات التي تعرضت لها الولايات المتحدة الأمريكية في 11 أيلول/ سبتمبر 2001 إلى شن الحرب على أفغانستان وتوسعها لتشمل دولاً عربية وإسلامية أخرى، بما في ذلك احتلال العراق؛ بحيث بات هناك عالمان مختلفان بصورة جذرية ويحملان قيماً متضاربة يقف بعضها في مواجهة بعض وعلى وشك الدخول فيما قد يثبت لاحقاً أنه مسار تصادمي محتوم.

ومن غير المرجح أن تأخذ النظرية الاجتماعية وفكرها موقفاً محايداً أو مراقباً تجاه هذه الأمور؛ إذ باعتبارها جزءاً من ترسانة تشكيل الوعي، فإنها تشكل تأثيرات تحريرية أو مهيمنة على جوهر وأسس المدارك العقلية؛ وهو أمر شديد الأهمية، إذ إن تركيباتها ستحدد الكيفية التي ينظر بها الطرفان إلى نفسيهما وبعضهما إلى بعض، بل إنها سوف تصوغ الأفعال المستقبلية والنتائج المرتقبة بصورة مهمة وحاسمة.

وعلى الرغم من الجدل المستعر داخل الفكر الغربي واتجاهاته المختلفة، فقد انصب التأثير الخطابي التراكمي للتقاليد الفكرية الغربية على ظلال الإسلام بدلاً من جوهره. وفي ظل غموض تلك التراكمات، لم يكن هناك "إسلام واحد" بل "إسلامات متعددة"، ويمثل ثقافة أكثر منه عقيدة، ولا يشكل وحياً إلهياً وإنما مركبات إنسانية. وقد لا تكون هذه "الملاحظات" بالضرورة نتاج سلوك تآمري أو نيات سيئة مبيّتة، بقدر ما هي نتيجة لقصور متأصل في النظرية الوجودية والمعرفية الغربية.

وفي العادة، ربما تخضع مثل هذه الأفكار للنقاش والجدل ضمن الحدود الأكاديمية الآمنة نسبياً، غير أن تركيبتها السياسية والفكرية المثيرة للخلاف أثرت أيضاً في الإدراك العام. وأدت الأساليب التي يتم بها تطبيق هذا "النظام المعرفي" إلى الفشل في إحداث تأثير إيجابي في ظروف المسلمين. كذلك أوجدت الدعائم العلمانية لهذا الفكر توترات خطيرة مع دين ينسب إلى نفسه، وليس إلى أي نظام قيمي آخر، تحديد معايير الحكم.

وهكذا، فليس غريباً أن يتوصل إيرنيست جيلنر (Ernest Gellner) إلى الخلاصة المثيرة وعلى أسس "عقلانية" بحتة، بأن الإسلام يعد ديناً «مناهضاً للعلمنة». [1] وربما يكون جيلنر في هذا التصريح قد ذكر - ببساطة - ملاحظة قائمة على التجربة أو توصل إلى استنتاج معرفي؛ إلا أن تصريحه في كلا الحالين مبرر، سواء اختار المرء الاتفاق معه أو معارضته. فعندما يتم تصوير الدين باعتباره أمراً عارضاً، بدلاً من كونه ضرورياً، فالمسألة تؤدي إلى تحريفه جزئياً أو كلياً. [2]

وبما أن الإسلام يعد ديناً قائماً بذاته وذا مبدأ منهجي ذاتي المرجعية؛ فإن علمنته تعني بالتالي النجاح في إخضاعه. وسوف تحاول هذه الدراسة التحقق من دور الخطابات الغربية، وتحديداً الليبرالية، [3] في تحدي سيادة الإسلام أو تقويض شرعيته، سواء بقصد أو من دون قصد.

النظرية الاجتماعية وأثرها في مقارعة الفكر الإسلامي

لقد كان التأثير الكلي للبنى الثقافية الدخيلة يتمثل في تفاقم الشعور بالصراع داخل المجتمع المسلم في مختلف أنحاء العالم. وقد ترافق مع هذا الوضع انقسام اجتماعي وسياسي مَرَضي.

وبشكل عام، يمكن تحديد ثلاثة عوامل باعتبارها أسباباً محتملة لهذه الحالة؛ العامل الأول هو الارتباك النظري بين «المنظور الديني للتاريخ والمنظور التاريخي

للدين»؛ [4]فالتاريخ المفسَّر بمنطلقات دينية، يختلف بشكل واضح عن الدين المفهوم أو المفسّر بمنطلقات تاريخية. وقد يبدو للرائي أن التاريخ والوحي (الدين) أمران منفصلان، غير أن هناك علاقة مميزة وتكافلية بينهما؛ فالوحي يعزز التاريخ والتاريخ يبرز الوحي، الذي يُعرف ويفهم وفقاً لمرجعيته الذاتية.

يرتبط الدين والتاريخ بعضهما ببعض كأصل وفرع على التوالي، إذا ما أردنا استخدام مفاهيم فلسفة التشريع الإسلامية؛ والوحدة بين هذين المفهومين هي الوحيدة التي توفر لنا الأساس الشرعي للتفسير والفهم والاجتهاد. [5] وقد يؤدي الافتقار إلى مثل هذه الصيغة النظرية إلى تأكيد الملاحظة التي أبداها تشارلز آدامز (Charles Adams) بأن:

> المقولة التقليدية.. تفيد بأن مؤرخي الأديان فشلوا في تطوير معرفتنا وفهمنا للإسلام باعتباره ديانة سماوية، كما فشل الإسلاميون في تفسير الظاهرة الدينية الإسلامية بصورة مناسبة. وقد نجمت انقسامات أكثر حدة عن العامل الثالث – أي زيادة حساسية المسلمين تجاه الدراسات الإسلامية في الغرب – البعيد عن حل معضلة كيفية الاقتراب من دراسة الإسلام باعتباره ديانة سماوية بحيث ترضي دارسي الدين أو الإسلاميين. [6]

وقد أدى ذلك إلى «افتقار واضح للعلاقة المهمة بين الدراسة العلمية المنهجية للدين من جهة والعمل الذي قام الإسلاميون بإنجازه من جهة أخرى». [7] غير أن آدامز يطرح ملاحظة متفائلة جداً، بتعليق آماله على «الاهتمامات المنهجية والظاهراتية» التي تشربها جيل جديد شاب من الباحثين والدارسين على أيدي معلميهم من أساتذة الديانات. [8]

وما حدث عملياً هو أن بعض الباحثين والدارسين المسلمين، وكرد فعل على إحساس مَرَضي متجذر في إطار أزمة عامة يعيشها المسلمون، قاموا بإسقاط التجربة التاريخية المعاصرة (وتقرأ غربية) على الوحي تحت شعار "الإسلام الليبرالي" (ويقرأ

ديمقراطية)، متجاهلين في الوقت نفسه التدبير الإلهي للتاريخ. وقد يبدو مثل هذا القصور طبيعياً بالنظر إلى المأزق التاريخي الإسلامي الحالي. وعلى أي حال، يتطلب التجديد الإسلامي "الحقيقي" من المثقفين «القدرة على الارتقاء فوق تصوراتهم المحدودة لوضعهم في المجتمع والتاريخ». [9] ويوفر المعنى الإسلامي، بحسب الرؤية الشاملة، إطاراً مرجعياً معتمداً وإطاراً نظرياً مفاهيمياً، وهما شرطان ضروريان للتصور والقدرة على معالجة الأزمات. ولن يكون لوجود الديمقراطية الليبرالية ولا لغيابها في هذا الإطار الموحد للوحي والتاريخ بالضرورة أي تأثير مباشر في تغيير مسار الأحداث.

ثانياً، لقد عملت النظرية الاجتماعية على اختزال الإسلام من رؤية شاملة إلى تصنيفات متوسطة المدى اعتماداً إلى حد كبير، وليس مطلقاً، على ما اعتاد المسلمون قوله أو القيام به. وعلى الرغم مما يرافق ذلك من تقمص عاطفي جيد، فإن المقاربة المنهجية تمنح "ما هو قائم" امتيازاً على "ما ينبغي أن يكون"، وغالباً من دون اهتمام كاف بمعايير الحكم الإسلامية المستقلة بذاتها. وفي الوقت الذي تعترف فيه النظرية الاجتماعية بالـمُثل الإسلامية، فإنها تتبع قاعدة أن حقيقة الدين تجد «منطلقها في تجربة المتدين». [10] وهذا يعني اختزال نظرية الوجود في نظرية المعرفة، مع إسباغ مضامين استراتيجية وسياسية وفكرية عميقة عليها؛ فعلى سبيل المثال، يصبح رد المسلم على الإمبريالية مجرد تجربة من بين تجارب عديدة، كأن "يكون" على سبيل المثال إرهاباً، بدل أن يكون الرد الإسلامي "ما ينبغي أن يكون عليه" مثل الجهاد أو الحرب العادلة.

وهكذا فإن قوى الإمبريالية والاستعمار وممارساتها تدخل في علاقة مع المجتمعات الإسلامية، والتي إن كانت علاقة هيمنة، فهي تظل – افتراضاً – خافية بما يكفي للادعاء بأنها لا تشكل تحدياً للإسلام نفسه. ونتيجة لذلك، فإن الرابطة العضوية بين الإسلام والمسلمين يمكن أن تنفك خطابياً، رغم الادعاء بأن كلاً منهما يعضد الآخر من خلال الممارسة. وبذلك تصبح أي ممارسة لأحد المسلمين مثلها مثل أي ممارسة أخرى

مختلفة لأي مسلم آخر وتحظى بالشرعية نفسها. والأكثر من ذلك، أنه يمكن تقسيم ممارسات المسلمين من قبل قوى خارجية بين ممارسات المسلمين الذين يتبعون القوى الخارجية وتلك الممارسات التي يقوم بها المسلمون الآخرون والتي لا تلقى قبولاً مثلاً في الغرب، وتصبح المبادئ بالتالي ضبابية بفعل الذريعة والفكر، وهي مثال واضح على الأطر ذات المعاني والنتائج المتضاربة. وفي هذه الحالة، فإن الصراع لا يعني التحدي للنظرة الإسلامية العالمية في حد ذاتها، وإنما يعني، وبصورة أكثر جدية، أثر استراتيجية الصراع على المبادئ الإسلامية الأساسية، وتحديداً نفي مبادئية الإيمان، أي صراع المبادئ الأساسية وإحاطتها بالغموض.

وفي المحصلة، فإن النظرية الاجتماعية بأشكالها المختلفة غير مهيأة بشكل مناسب للتعامل مع مظاهر الوحي في الإسلام، وبالتالي تحوّله إلى ثقافة أو هيكل وظيفي تحل محله ضرورات مسيرة تقدم الحداثة أو ما بعد الحداثة. وإسلام خاضع لمثل هذه الحيل والخدع يصبح أقل علاقة بالدين وأكثر علاقة بالرأي الذي يعكس وجود "أكثر من إسلام واحد". ويبقى هذا التأثير تأثيراً خطابياً بيناً رغم أن مواقف الجدل أو النقاش تعود من داخل أطر الخطاب الغربي نفسه.

ولعب كل من التصنيف والعلمنة – التي فهمت باعتبارها أجزاء مستقلة من المعرفة وامتيازاً لنظرية المعرفة – أدواراً مهمة في صراع المبادئ الأساسية، ومما أدى بها إلى الدخول في صراع ضد أسس التمثيل الإسلامي؛ فالحقل الفرعي المعروف باسم "الدراسات الإسلامية" يصنف المجتمعات الإسلامية وحقل الدراسات الإسلامية إلى فئتين متمايزتين ومتناقضتين بشكل كبير؛ "الحداثيين الغربيين" و"الأصوليين التقليديين". [11] كذلك تم تقسيم هاتين الفئتين إلى تقسيمات فرعية اعتماداً على الكيفية التي يعكس بها الحداثيون، من وجهة نظر بعض المراقبين، ممارسات إسلامية؛ والكيفية التي يعرض بها الأصوليون ميولاً حداثية معاصرة.

من هذا المنطلق فإنه ليس من الصعب معرفة هوية وحقيقة "الخيِّرين" و"الأشرار" في هذه التصنيفات الثنائية والفرعية المختلفة. ويمثل الفئة الأولى، أي الخيِّرين،

"الليبراليون" ويتمتعون بمعرفة غربية كبيرة؛ أما الفئة الثانية، أي الأشرار، فيمثلها "المتطرفون"، القانعون باهتماماتهم الغيبية واستحواذهم على معتنقات تاريخية ولّى زمانها. ورغم حقيقة أن مثل هذه التقسيمات قد تكون أكثر ملاءمة للتحليل السياسي الغربي منها إلى فهم الواقع الإسلامي، فإنها قدمت مساراً خطابياً اتبعه، من دون نظرة نقدية تُذكر، عدد كبير من المفكرين المسلمين "الليبراليين" حقيقة أو ادعاءً. وبدلاً من الكشف عن أبعاد الإسلام وإيضاحه، عمدوا إلى زيادة غموضه،[12] وأقاموا في الوقت نفسه هياكل من التباين الدائم.[13]

آليات التحكم والتباين الدائم

بدت مظاهر التباين الدائم عندما حلت هياكل مميزة، تتحكم بالنفاذ إلى "مصادر إنتاج القيم"، مشكلات منهجية من خلال الاختلافات الفئوية والهيكلية القائمة على أنظمة الإغلاق والإقصاء والتحكم.[14] ويكتسب الكثير من هؤلاء المقصيِّين، الذين يقفون على جانب الامتيازات الأقل في التقسيم الفئوي، في نهاية الأمر مصلحة في الحلول الموضوعة، رغم تناقضات هذا الوضع المتدني.

وتتوافق التقسيمات الفئوية الثنائية مع الاختلافات الخطابية التي تحجر المجموعات في علاقات بنيوية مختلفة بشكل دائم. كذلك الحال عندما تسوغ التسميات الثقافية المنزلة المتدنية نسبياً أو كلياً لمجموعة بعينها، وتؤسس بالتالي هذه المنزلة كوضعية طبيعية. وتعتمد هذه الفئات دائماً على التنظيم الاجتماعي-السياسي والمعتقدات والتطبيق الواسع النطاق.[15] أما السياسات التي تبحث عن المحافظة على الهيمنة فتعتمد بشكل متزايد على إثارة النقاشات داخل الجماعة وخارجها باعتبارها وسيلة لنزع الشرعية عن هياكل القيم السيادية المنافسة. وترتبط هذه التصنيفات التبسيطية بالهياكل والمصالح المحَمَّلة بالقيم الذاتية.

والأمر نفسه يسري على التجزيء؛ أي التمييز المنهجي لنظرية المعرفة عن نظرية الوجود، والتاريخ عن الوحي، والتجربة عن المبدأ، والاستقلال عن التبعية. وقد ذكر

محمد عبدالرؤوف في ملاحظة تتسم بالدقة أن النظام التعليمي، المتطور تاريخياً ضمن حدود حضارة إسلامية متقدمة، «عبَّر دائماً عن الدافع الإسلامي الأساسي للخلاص الشخصي». ونتيجة لعدم فقدان رؤية دور التعليم باعتباره وسيطاً بيئياً تنتقل من خلاله القيم الإسلامية وتدوم، فإن "ممثلي" المعرفة الإسلامية وضعوا الأسس التي تمنع أي انفصال محتمل بين التعلم وبين الإسلام وعقائده. ولا يعني هذا أن المعرفة بأكملها كانت دينية فحسب، بل إن فكرة الموضوع الإسلامي مقابل الموضوع غير الإسلامي، مثل التجزيء، لم تكن مشروعة ولا تصنيفاً مطلقاً. فالمعرفة بأكملها كانت تعتبر إسلامية وفي خدمة الإسلام.[16]

غير أن هذا النظام أصابه الوهن بفعل التكاسل العلمي والاستبداد السياسي. وتم تحييد هذا النظام نتيجة للتجربة الاستعمارية، مما أبعد المسلمين عن المسار الطبيعي لتاريخهم المقدس. وهو ما دعا أكبر أحمد إلى أن يقول متحسراً: «إن عصر المسلم الكامل، الباحث والرحالة» أصبح جزءاً من التاريخ في العالم الإسلامي فاسحاً المجال لعصر الدونية. فتدنت مرتبة العالم إلى مستوى رجل الدين القصير النظر، والتَّقي إلى متهرب انطوائي، والعالم إلى متعصب معجب بنفسه، والحاكم إلى مستبد تافه وشخصية مثيرة للشفقة. و«من الآن فصاعداً، سوف يميل العالم أو القديس أو الحاكم إلى العمل في حدود ميدانه الذي حدده بنفسه والذي يعكس النظام الطبقي للإمبريالية الأوربية. وسوف يدين الواحد منهم الآخر مع تعالي الأصوات التي توظف التسميات العقيمة المأخوذة من دراسات الغرب...».[17]

أما النتيجة النهائية فكانت أن المسلمين اختزلوا أنفسهم في إطار التراكيب الثنائية الغربية، التي تمت صياغتها إلى حد كبير وفق متطلبات معركة الجدل الخطابي. وفي هذه الأثناء، تعرضت النصوص الإسلامية إلى تأويلات مستفيضة عن طريق فرض النقائض المتضاربة والمفترضة عليها، وعن طريق فتحها أمام مجموعة لا متناهية من المعاني التي لا يمكنها أو لا ينبغي لها أن تنسب إليها.[18] وهكذا، تمت محاربة الإسلام على أرضه، وهو ما قوضه باعتباره مبادئ إرشادية منفصلة ومستقلة.[19] وكان هذا

يعني أن على الإسلام أن يتأهل ويتطور أو أن يُفرض عليه التناسب مع الخيارات والأفضليات التي تشكلت مسبقاً.

ثالثاً، وتالياً لما ورد آنفاً، ظهرت نظرية ما بعد الحداثة، بنزوعها إلى الشك في الرؤى الشاملة[20] ودمج الثقافتين العليا والدنيا.[21] وبوضع الأفكار بشكل متجاور بطريقة "انتقائية للغاية" واختلاط الصور المتنوعة بثغرات غير متصلة، صارت نظرية ما بعد الحداثة أحدث ما في الترسانة المقوِّضة للمفاهيم الدينية الكونية.[22] ويمكن تبرير نزوع تلك النظرية إلى الشك عند تطبيقها على النظام المعرفي الذي تشكل نتاجه، أو عند تطبيقها على الفكر الإنساني المجرد وبناه المؤسسية. ولكنها لا تعد ممارسة شرعية بأي شكل من الأشكال إذا ما تم تطبيقها خارج هذا الإطار، وهي بالتأكيد ليست كذلك بالنسبة إلى الدين. وبالنتيجة، فهي ترتكب عملاً يتسم بالعنف ضد الإسلام، أي ضد مكوناته من الوحي والتشريع.

وقد احتوت إحدى مناورات هذا الخطاب الحداثي أو ما بعد الحداثي على الادعاء بأن تلك المكونات مختلفة ومنفصلة بعضها عن بعض، غير أن هذا يبدو وكأنه «كلمة حق يراد بها باطل» كما قال علي بن أبي طالب.[23] ففي كثير من الحالات، يتمثل الهدف من وراء ترسيخ هذا التصريح المريب بوصفه حقيقة في إتاحة المجال لغزو نظام القيم الإسلامي وإفساده وتدميره وخلق معان جديدة في صورة واقع غير إسلامي أو لاإسلامي. والهدف من ذلك هو استخدام نظام القيم الإسلامي ضد النظام نفسه، مع عدام الموافقة، في الوقت نفسه، على فرضياته، وذلك بهدف إحداث قوة اضطراب. وتعمل هذه القوة، فيما بعد، على «نشر نفسها داخل النظام بأكمله، بحيث تعمل على تشققه وتصدعه في كل الاتجاهات والتخلص منه بشكل كامل».[24]

والمطالبة بفصل الفكر الإسلامي، باعتباره فرعاً من الوحي الإلهي، تشكِّل في الوقت ذاته آليات للسيطرة والتباين الدائم. وتشمل هذه الآليات أربعة عناصر أساسية؛ هي الاستغلال، واغتنام الفرص، والتقليد (الاقتداء)، والتكيف.

والعنصران الأولان مسؤولان إلى حد كبير عن خلق محددات التباين. وتستند العلاقة بينهما إلى قوة السرد أو قوة حجر سرد "الآخر" ومنعه من التشكل والظهور، [25] ويخلقان معاً وهم "التفرد" وبالتالي "حتمية" بروز فكر بديل عن الآخر. [26] أما العنصران الآخران فيعززان ترتيبات العنصرين الأولين ويوحدانهما ويوسعانهما. [27]

يحدث الاستغلال عندما يسيطر فكر أو خطاب على العوائد والقيم المضافة لمصلحة المستفيدين الأوائل من معتنقي هذا الفكر في الداخل. ويتم ذلك عن طريق تنسيق جهود الأعضاء في الفكر المنافس والأضعف، أي الأعضاء من الخارج الذين يتم حرمانهم من كامل القيمة المضافة لهذا الجهد الاستغلالي.

أما الآلية الثانية، أي اغتنام الفرص، فتوفر حصصاً في النظام لمن هم خارجه؛ وتقدم، بشكل انتقائي، مكافآت أو موارد قيمة ولكنها محتكرة لهياكل النظم السيادية البديلة أو المعارضة بهدف تقويض قوة الميول المتحدية، والمحافظة في الوقت نفسه على التقسيم "غير المتكافئ". [28] وفي هذا الخصوص، كثيراً ما تتكون شكوك جادة بشأن "المثقفين"؛ فعلى الأقل، كان عالم الدين الإسلامي، في نجاحاته وإخفاقاته، ملتزماً بنظام القيم الإسلامي، فيما كان مثقفو أوربا في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين يؤدون دور "المشرعين المثقفين"، [29] أما المفكرون العرب ومفكرو ما بعد الحداثة فقد باتوا يمثلون أدواراً أكثر تواضعاً بكثير.

فقد ظهر المثقفون والمفكرون العرب المعاصرون كصور باهتة لمستعمريهم الأوربيين، وإلى حد كبير كمفسرين ومستهلكين للثقافة الأعم، بدل أن يكونوا مشرعين ومنتجين ثقافيين محليين. وهكذا، فإنهم لم يخوضوا حقيقة تجربة الوضع المستقل نسبياً الذي تمتع به نظراؤهم الأوربيون. وبالنتيجة، أصبحت النخبة في الدول الإسلامية مجرد انعكاس للقدرات الإنتاجية والفكرية الغربية، [30] وامتدت ولاءاتهم ومصادر عونهم الروحاني لتتجاوز حدود مجتمعاتهم. وقد دفعت هذه الظاهرة علي شريعتي إلى إجراء تمييز مفاهيمي نظري وتحليلي بين المفكرين الأحرار والمثقفين؛ حيث

يشار إلى المفكرين الأحرار بأنهم أولئك الملتزمون بمقتضيات القيم في مجتمعاتهم الخاصة، أما المثقفون فيشار إليهم بأنهم أولئك القادرون ببساطة على أداء الممارسات الذهنية، [31] فيما يكنون "ولاءات فاترة" لهذه المعايير. [32]

وجعلت نظرية ما بعد الحداثة الأمور أسهل نسبياً؛ فقد صار باستطاعة المثقفين الآن المحافظة على العزلة المبررة خطابياً عن مجتمعاتهم باسم النزعة الكونية، والسخرية و"الشكوكية"، التي تغطي في كثير من الحالات اللامبالاة التامة والمصالح الذاتية والأنانية. فمثل هؤلاء المثقفين «يعملون داخل سوق أكاديمية عالمية ومن دون حدود. . . ويمكن اتهامهم بالعُهر الفكري، في سياقات تعني فيها عملية تسويق المعرفة نقلاً للولاء والهوية إلى نمط القرية العالمية الحيادي والأكثر إثارة للمفارقات». [33] ومن هنا، يمكن المراوغة والالتفاف على مسألة تمثيل الإسلام، الأمر الذي يسمح بفرض آليات التقليد والتكيف بسهولة.

تخدم آلية التقليد عملية توسيع الفكر المهيمن عن طريق نسخ هذا الفكر أو فرضه، ليس باعتباره نموذجاً منهجياً راسخاً فحسب، وإنما عن طريق محاولة نقل علاقاته السياسية والاجتماعية من ثقافة وبيئة تاريخية إلى أخرى. [34] كما أنه يقلل تكلفة المحافظة على الوضع الراهن إلى ما دون تكلفة أي من البدائل الممكنة أو النظرية. أما التكيف فيعمل من جهته على إيضاح وتطوير أنظمة التفاعل المنطقي على أساس التباين الفئوي، ويجعل تكلفة الانتقال إلى البدائل المتاحة نظرياً عالية بصورة فاحشة. وهكذا، فإن التكيف يقوم بمأسسة التباين الفئوي عن طريق التعامل معه كمسألة مسلَّم بها، في حين يضاعف التقليد من التباين الفئوي عن طريق إبراز "أوجه التشابه" للشكل والوظيفة. [35]

وتفتح الآليات الأربع الباب واسعاً أمام مقارعة أصول الإسلام؛ فهي تعمل لاختزال الديانة الإسلامية وتقليصها إلى وظيفة مستقلة لمجموعة من المفاهيم الأخرى، علمانية إلى حد كبير، تستخدم في صياغة المعرفة بالإسلام؛ إسلام ربما يكون متجانساً

وجديراً بالتقدير، ولكن يخلو في الوقت نفسه من الجوهر والأصول. وتواجه اعتيادية أو تماثلية الأسس ذات الذاتية المرجعية التي حافظت على وحدة الإسلام وسلامته، كديانة ومعرفة، تحدياً بهذه الطريقة بفعل قوى غير مهتمة بهذه الوحدة.

وعلى أي حال، فإن جماعات التفسير والتأويل التي تتمتع بمثل هذا الولاء والمعرفة والكفاءة والأمانة والالتزام، هي الوحيدة المؤهلة للمطالبة بصورة مشروعة بتمثيل الإسلام. وإذا ما تم البحث عن بدائل للأصول الشرعية التقليدية، فإنه يجب تبريرها على أساس أنها أفضل وأكثر تكاملاً. وقبل مناقشة وتفنيد التفسيرات المختلفة، فإنه ينبغي الاعتراف بالإسلام بما هو عليه، وتحديداً كوحي إلهي، وليس من منطلق أشكاله المحتملة. ويجب تعريف الاحتمال الأخير في ضوء حتمية الأول، وبخلاف ذلك فإن الدين سيخضع لسيطرة آليات تقع خارج نطاق معاييره المعرفية.

تفكيك نظرية المعرفة الإسلامية

تميل معظم المقاربات الحديثة للإسلام، سواء أكانت معادية أم متعاطفة وسواء أكانت مقصودة أم لا، إلى توظيف آليات السيطرة المذكورة آنفاً أو أشكال مختلفة منها؛ ومن أسباب هذه الحالة الابتلاء بالضعف، وقابلية التعرض للخطر التي فتحت الباب على مصراعيه أمام إملاءات التشكيك، وتقويض الشرعية. وقد عملت التطورات الدينية والتاريخية لنظرية المعرفة الإسلامية، التي لم تنفصل قط عن نظرية الوجود، على تشرب الدين والإيمان بالدينامية الضرورية لاستمرار عملية التغلب على الأفكار الدخيلة والمتصارعة وإخضاعها. وفي هذه العملية المفتوحة، كانت ممارسة الإثبات تتم على الرغم من، بل وفي إطار، تصارع الأفكار. وأدى انهيارها النهائي إلى كونها مجرد مجموعة من الأحكام الإيجابية المغلقة والمطلقة، المستقلة عن أنساق مناهج الفقه الذي يجمع نظريتي المعرفة والوجود، مما أدى إلى وضعية من الإثباتات التقريرية المغلقة والمصاحبة لمجموعة من الفتاوى المتضاربة والعشوائية.[36]

ونجم عن انهيار التوازن بين الأصل الوجودي والفرع المعرفي ركود بدلاً من أن ينجم عنه قدرة على التنوير والفهم والتصور. ولذلك، أصبحت تفسيرات الإسلام أو

إعادة تفسيره في هيئة ممارسة الاجتهاد مجرد اقتداء بالمظاهر أو التقسيمات الفئوية غير الإسلامية والتكيف معها إلى حد كبير. وبالضرورة، أصبح الاجتهاد عملية موضوعية تنقض ذاتها بذاتها؛ إذ حلت الانتقائية محل الفهم الشامل، والخداع والنفاق محل الأمانة والنزاهة، والانتهازية محل المواقف المبدئية، وانعدام الكفاءة محل الكفاءة، والاعتمادية محل الاستقلالية. ومن هنا، عندما كان الإسلام موضع جدل، لم يتمكن هذا المنهج من النهوض والوقوف في وجه التحدي، واستطاع في أفضل الأحوال القيام بذلك بصورة دفاعية واعتذارية أو بالاندفاع نحو شن هجمات عشوائية في بعض الأحيان.

وبذلك لم يعد الفكر الإسلامي متفوقاً في جدلياته نتيجة لانهيار نظريته المعرفية، فأصابه الضعف والتصدع، الأمر الذي أفقده قدراته المستقلة، وأصبح بالتالي بحاجة إلى إعادة بناء دائمة من خلال أطر وتقسيمات خارجية. وأدى هذا الظرف، وبصورة حتمية، إلى خضوعه ثقافياً، وإلى «اغتيال العقل [المسلم]» في نهاية المطاف، بحسب وصف برهان غليون.[37]

ويكمن عجز النظرية الاجتماعية المطلق في أنها لا تستطيع التعامل مع الإسلام إلا من منطلق اعتباره مجرد "معلومات"، وليس كجوهر موحى يشكل مصدراً للمعرفة المطلقة. وهذا هو السبب في كون غير المسلم، حتى وإن تحصل على معلومات كاملة عن الإسلام، لا يمكنه أن يكون مؤهلاً للإفتاء. فإذا كانت المعلومات كافية لكان هذا الأمر ممكناً، غير أن معرفة الإسلام لا يمكن أن تكون منفصلة عن الإيمان به، وهو شرط ضروري حتى وإن كان غير كاف.[38] ويعيد عدم إمكانية هذا الفصل إحقاق مبدأ البيان الديني. وهو ما أشار إليه جيكوب نيوسنر (Jacob Neusner)، بالقول:

> على الرغم من تمكننا من معرفة فقه اللغة المقارن، ومن فهم كل كلمة في النص، وكما عرفنا من خلال التاريخ ما حدث تماماً في فترة ظهور النص، غير أننا مازلنا لم نفهم ذلك النص. إن النص الديني لا يخدم أهداف وغايات الفلسفة أو التاريخ فحسب، إنه يستدعي وجوده في المكان الملائم باعتباره بياناً للدين، وإذا قرئ بأي طريقة عدا البيان الديني فإنه يكون غير مفهوم.[39]

من الناحية الفكرية، هذا يعني أن أي ملاحظة تتعلق بتنوع حياة المسلم يجب أن تبدأ من تعريف المقدمة الإلهامية، والتي يعقبها الاستنباطات النظرية المتماثلة. وبصورة ثانوية فقط، وما إن تترسخ خطابات الفكر الإسلامي، فإنه يمكن للمرء أن يتفاعل بصورة لا تماثلية مع الأطر التصورية "الخارجية". ويمكن فهم التنوع والتعددية الثقافية في المجتمعات الإسلامية من منطلق منهج الأعراف الإسلامية وليس، على سبيل المثال، من منطلق "الإسلامات المتعددة" (وهو تعبير شائع في أدبيات النظرية الاجتماعية الغربية) الذي يظل جوهره غامضاً ومحبوساً فيما وراء الواقع الاستقرائي التجريبي. فإذا ما تم مثلاً تطبيق المنهج المعرفي الأخير على مفهوم "الأمة" الإسلامي، فإنه لن يوحدها عن طريق تتبع الكيفية التي قد يساعد بها الإسلام في لم شمل الجماعات المتنوعة والمختلفة القائمة على تقسيمات عرقية أو علاقات اقتصادية متباينة.[40] وبدلاً من ذلك، سوف يعمل هذا المنهج على تجزئة مفهوم "الأمة" من جراء المفاهيم والأفكار المتعلقة بالهوية العرقية والجنس، الأمر الذي يفرغه من معناه إلى حد كبير.

هذا الأمر يختلف كلياً مع أوربا مثلاً التي تبدو وكأنها تنتقل نحو تشكيل مجتمع واحد، يرتكز على مفهوم الهوية الأوربية التي لا يبدو أن لها وجوداً موحداً في هذه المرحلة من الاتحاد. وربما يكون هذا مثالاً جيداً حول الكيفية التي يمكن أن تؤدي نظرية المعرفة والمناهج نفسها المطبقة في سياقات وبيئات مختلفة إلى نتائج متناقضة بكل ما في الكلمة من معنى، وتعكس أيضاً ما يحدث عندما يتم تطبيق آليات السيطرة من خلال نظرية المعرفة هذه.

وبالنتيجة، فإنه إذا استخدم شخص ما مصطلحات مثل "الإسلام الليبرالي" أو "الديمقراطية الإسلامية"، فإنه من المشروع التساؤل أين يمكن للمرء أن يجد مصطلحات "الليبرالية" و/ أو "الديمقراطية" في المصادر الإسلامية الأولية و/ أو الثانوية لتلبية شرط التماثل. وإذا ما أراد أحدهم أن يدعي أن الديمقراطية الإسلامية هي "الشورى"، فإنه يحق لآخر أن يسأل عن سبب عدم استعمال المصطلح الإسلامي

بكل ما فيه من دلالات ومعان بدلاً من ذلك. وإذا ما تم تبرير هذا الاستخدام من منطلق الفهم العملي، فإنه يحق للمرء أن ينتقد تكاسل أولئك الذين يتقاعسون عن بذل أي جهد يذكر لإيضاح المفاهيم الإسلامية وإعادة تفعيلها، والذين لا يدركون بما يكفي التطبيقات النظرية والمفاهيمية والعملية المميزة، والذين يجدون في النهاية أن من الضرورة الاعتماد على نظام معرفي خارجي لإيضاح مفاهيم نظمهم. ولكي نحكم على أثر النظرية الاجتماعية في نظام القيم الإسلامي، فإن أولئك الذين فشلوا في رؤية المسألة ربما يحتاجون إلى التفكير في نوع الاستجابة التي ستظهر للعيان إذا ما تم فرض المفاهيم ذات التوجهات الإسلامية على النظرية الاجتماعية، وعلى الأرجح سوف تتسم الاستجابة بردود فعل متخوفة من تهديد خارجي لشرعية هذه النظرية.

كذلك، فإن الادعاءات بوجود توافق مفاهيمي بين النظرية الاجتماعية الغربية والإسلام يثير عدداً من الأسئلة. ففي أغلب الأحيان، تصاغ مسألة مدى توافق الإسلام مع الديمقراطية بطريقة يكون الرد الاستقطابي والتقسيمي استنباطياً. وهذا الأمر مشابه للطريقة التي أشار بها عمرو بن العاص على معاوية بن أبي سفيان بتوفير وضع يمكن أن يسبب حالة من اللااتفاق واللاوحدة، سواء رضي معسكر الإمام علي بهذا الوضع أو رفضه؛ أي بحسب التعابير الاصطلاحية للاستراتيجية المعاصرة، وضع الخصم أمام معضلة أو "أمرين أحلاهما مر". وقامت الخدعة على أساس رفع القرآن على أسنة الرماح والادعاء به كمصدر للتحكيم بين الفصائل المتحاربة. وفي المقابل في عصرنا الحالي، وضع النص الديمقراطي "المقدس" على فوهات البنادق.

ومن ثم، إذا جاء رد المسلم باعتبار الإسلام والديمقراطية متوافقين، فسيقع المنهاج الإسلامي في نهاية المطاف تحت السلطة المعرفية لنظرية المعرفة الغربية، الأمر الذي سيوصله بالضرورة إلى التشكك والإرباك. أما إذا كان رد المسلم قائماً على اعتبار أن الإسلام والديمقراطية غير متوافقين، فعندئذ سيصبح المسلمون بكل بساطة أهدافاً للاتهامات الخطابية من طراز "صراع الحضارات" أو ما هو أسوأ. وبالمقابل، إذا كان رد المسلم ملتبساً وغير محدد، مع وجود بعض المناصرين ممن يقولون نعم وآخرين

يقولون لا، فعندئذ يظهر خطر الاستقطاب في مجتمعاتهم، الأمر الذي يوفر مجالاً ملائماً لـ "إدارة الأزمة" المعرفية من قبل النظرية الاجتماعية لدعم وتأييد المسلمين الذين يحبذهم الغرب ضد المسلمين الآخرين من متطرفين وأمثالهم.

وهكذا، يبدو أن المسلمين في حالة خسران على جميع الجبهات؛ وهو ما يؤثر بشكل واضح في أدائهم في كل المجالات، سواء قاموا بشن حروب أو صنع سلام أو أجروا مفاوضات أو وضعوا خططاً أو تصورات أو حاولوا التنظيم أو أي أمر آخر. وتبعاً لذلك، يصبح من السهل والأكثر مصداقية إلقاء اللوم بالفشل من قبل قوى معادية على عتبة النظام الإيماني في الدين الإسلامي "غير العقلاني" ومن ثم التشكيك في شموليته وبالتالي اختصاصيته وشرعيته. ويعزز هذا المنهج عمليات الهيمنة الثقافية وإعادة بناء الهوية التي يتبناها الغرب ويسعى إلى فرضها.

ولطريقة صياغة السؤال المتعلق بتوافق الإسلام والديمقراطية ثلاثة مضامين أخرى؛ أولاً، فهو يختزل الإسلام، كرؤية شاملة وكونية، إلى مستوى المفهوم الديمقراطي. وثانياً، يتم وصل الإسلام بهذا الشكل المختزل والمركب بإطار ديمقراطي شمولي وضروري بديل في علاقة عارضة ودونية. وإذا ما فُهمت الديمقراطية هنا من ناحية المضمون والمعنى الواسع باعتبارها مبدأ شرعياً علمانياً، فإنه يكون لدينا عندئذ عملية مثيرة يتم فيها اختزال الإسلام إلى مفهوم ومن ثم يربط بمفهوم آخر ينتمي إلى رؤية علمانية كونية بديلة، كوسيلة لتصنيف الرؤية الإسلامية الكونية بموجب المبادئ العلمانية، أي باختصار علمنة الإسلام. أما ثالثاً، فإن الموضوع يخفي حقيقة أن الأفكار والمفاهيم الكونية ينبغي أن تعرض للمقارنة مع نظيراتها المشابهة لها، وليس بعضها مع بعض؛ فعلى سبيل المثال، يتم مقارنة الإسلام بالعلمانية، والشورى بالديمقراطية. كذلك يحجب الموضوع السؤال الحقيقي الذي يجب أن يطرح، وهو: هل الإسلام باعتباره رؤية عالمية متوافق مع العلمانية كرؤية عالمية مناقضة ومبدأ تنظيمي مناقض؟ ففي فورة الاستعداد والحماسة للانهماك في السعي المضلِّل وراء التوافقية، كما يفعل "الليبراليون"، فإن المسلمين في نهاية الأمر سيتخلون عن حقهم

في أن يكونوا فاعلين ومؤثرين في التاريخ مقابل أن يكونوا مجرد موضوع له. وبالتالي وبصورة لا تقبل الجدل، فإنهم يقوضون مكانتهم عن طريق تثبيت آليات التباين الدائم فيما بينهم وبين غيرهم، وفي هذا فإنهم يلغون حقهم في طرح سرد كوني أو عالمي بديل.

الهيمنة الثقافية عبر تقويض الشرعية[41]

يقع في صلب هذا المأزق وضعية لاحظها عبدالرحمن بن خلدون ووصفها قبل أكثر من 500 عام؛ ولعل من المناسب هنا الاقتباس عنه قوله في هذا الموضوع:

> إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك: أن النفس أبداً تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه؛ إما لنظره بالكمال بما وفر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو الكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الاقتداء، أو لما تراه – والله أعلم – من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب. وهو ما يزيد من الاعتقاد بأن مثل هذا الاقتداء سوف يزيل أسباب الغلب.[42]

وتكمن المفارقة في أن الاقتداء (التقليد) لم يُزل دائماً أسباب الهزيمة والغلب؛ بل على العكس من ذلك، فقد كان غالباً ما يديم الانقياد أو الخضوع من خلال إعادة إنتاج آليات السيطرة وسردها البنيوي، كما أوضحت التجربة الاستعمارية التي خضع لها العرب والمسلمون طوال القرنين الماضيين أو نحوهما. إلا أنه ظلت هناك عقبة رئيسية واحدة، ألا وهي الإسلام تحديداً، تحول باستمرار دون التحول التام للمغلوب؛ بيد أنه كان من غير العملي بالنسبة إلى المنظرين الاجتماعيين أن يشنوا هجوماً مباشراً على القرآن الكريم، ذلك الكتاب المبين الذي حفظه الله في لوح محفوظ وأثبت حصانته ومنعته في وجه العلمنة أو النقد الذي تعرضت له التوراة والإنجيل.

وهكذا، فقد اتخذ الهجوم الضاري شكلاً مختلفاً من أشكال تقويض المؤسسات والتقاليد الإسلامية؛ إذ بالتشديد على أن الفكر الإسلامي هو مجرد تفسيرات وتأويلات، وبالتالي فهو مجرد معرفة إنسانية، [43] أصبحت الأرضية مهيأة لتفسيرات وتأويلات "معاصرة" بديلة. غير أنه في غياب نظرية معرفية إسلامية موظفة، فإن هذه التفسيرات والتأويلات لا تشكل أكثر من مجرد عملية تكييف وتقليد. وتعمل كلتا الآليتين على إضعاف تلك العوامل التي تحافظ على جوهر المستهدَف وتسهِّل في الوقت ذاته الاستغلال واغتنام الفرص.

وقد يبدو أن الخطوة الأولى هي سلب الإسلام من هياكله وبناه الإدراكية المعرفية بوصفها مقدمة لمحاولة تفنيد القرآن الكريم والسنة النبوية؛ فالهياكل والبنى المعيارية المعزولة عن حمى الوعي والفهم المعرفي تصبح معرضة ومكشوفة ويمكن اختراقها بسهولة، ويرجع سبب ذلك بشكل رئيسي إلى «أنها حساسة تجاه التحدي المفتوح وعدم قابليتها للتطبيق، وبسبب التأثير الزائد للشكوك وامتدادها لتشمل النظام بأكمله. ومن جهة أخرى، فإن البنى والهياكل المعرفية الإدراكية يمكن تحديد أطرها وتظل معزولة نسبياً». [44] وقد أوضح خالد أبوالفضل المسألة ذاتها عندما أشار إلى أن القرآن الكريم والسنة النبوية، باعتبارهما المصدرين الرئيسيين للإسلام، مرتبطان ومتداخلان مع التقاليد الشرعية بصورة يصعب فصم عراها؛ وإبطال أحدهما أو إنكار وجوده يهدم الآخر ويقوضه لا محالة. [45]

وبالتالي يجب أن يبقى التفسير الإسلامي الشرعي راسخاً دائماً في ثلاث دوائر إيمانية متحدة المركز؛ وهي تحديداً الرؤية الكونية المقدسة، والمعتقدات المبدئية، والمعتقدات السببية. وتجسد هذه الدوائر الأفكار الكونية والوجودية والأخلاقية على التوالي، الأمر الذي يجعلها أشمل من مجرد كونها وجهات نظر معيارية. [46] وتندمج الرؤية الإسلامية العالمية مع مفاهيم الهوية للمسلمين، ومعتقداتهم الإيمانية والتركيز المقدس على إخلاصهم وولائهم المتمثل في الشريعة.

وتشتمل دائرة المعتقدات المبدئية الثانية على المفاهيم الإسلامية المعيارية المتعلقة بالقيم؛ وهي تشكل التّماس بين الرؤى العالمية ونتائج تنفيذها عبر ترجمة العقائد الرئيسية إلى قوانين توجيهية للسلوك الإنساني. وهذا النشاط يوازي الفقه والأصول باعتبارهما «وسطاً بيئياً لجعل الشريعة متاحة أمام المؤمنين العاديين». [47]

وأخيراً، تتعلق المعتقدات السببية بعلاقات "العلة والمعلول"؛ وهي ترتكز إلى آراء أو إجماع أعضاء الهيئات التمثيلية المعترف بها التي تضع الأحكام أو القرارات النافذة. والمعتقدات السببية هي أقرب ما تكون إلى الأحكام النموذجية المفصلة أو آراء/ فتاوى المجتمع المعرفي الإسلامي، مثل العلماء، باعتبارهم مصدر الإجماع (الرأي العام). [48] وتقتضي المعتقدات السببية استراتيجيات لتحقيق أهداف «قيّمة بحد ذاتها بسبب المعتقدات المبدئية المشتركة والتي لا يمكن فهمها إلا في سياق الرؤية العالمية الأوسع». [49] وتشكل الدوائر الثلاث المتحدة المركز مجالاً مغلقاً يقوم على العلاقات المتماثلة بين الشريعة والفقه والفتاوى، وتصبح تفسيرات وتأويلات هذه الدوائر أمثلة للتطبيق العملي أو المعرفي.

وهناك ضرورة أيضاً لإجراء تفريق مماثل بين الإسلام (Islam) والإسلامي (Islamic) والإسلاموي (Islamicate)؛ [50] فعندما يتحدث المرء عن الإسلام (Islam)، فإنه يشير إلى عالم الوحي الإلهي باعتباره ممثَّلاً، وعلى نحو فريد، بنصوص القرآن. ومن هنا، ليس هناك سوى "إسلام واحد" لا "إسلامات متعددة"، كما تطرح هذا الأمر النظرية الاجتماعية الغربية؛ إذ لا يوجد إلا وحي إلهي واحد فقط، وليس متعدداً. بالإضافة إلى ذلك، إذا كان هناك إسلامات متعددة، فما هو العنصر المشترك أو القاسم الأعظم الذي يتوافر فيها كلها والذي يمكن الإشارة إليه باعتباره إسلاماً؟

أما المستوى الثاني من المعتقدات المبدئية المعيارية فيمكن أن نطلق عليه "إسلامي" (Islamic)، وذلك إشارة إلى العناصر المتماثلة وذاتية المرجعية للتشريع، إذ «يتطلب المجال المعياري المغلق علاقات متماثلة بين مقومات النظام [نظام القيم الإسلامي]،

حيث يدعم أحد العناصر العنصر الآخر وبالعكس [مثل القرآن الكريم والسنة النبوية]، ويحافظ على تماثله عن طريق كونه غير قابل للتكيف؛ أي أنه مغلق أمام المعلومات والسيطرة» الدخيلة أو الخارجية.[51] وقد يكون "الإسلامي" بالطبع متعدداً، ومع ذلك فهو يظل، في تنوعه، محدوداً.

وأخيراً، وعلى مستوى المعتقدات السببية، يمكن ربط المرء "الإسلاموي" (Islamicate) بمظاهر أعرافه اللامحدودة، أو التفاعل غير المتماثل بين المسلمين وبيئتهم، والتي يوافق عليها الإسلام أو يمنعها أو يدينها أو يسكت عنها.[52] ومثل هذا الانفتاح المعرفي «يقتضي وجود علاقات لامتماثلة بين النظام [الداخل] والبيئة [الخارج]»،[53] ما يسمح لنظام القيم بأن يظل مستقبلاً للطاقة ويحفظه من الضمور والتأكل.[54]

في هذا الإطار من الانغلاق والانفتاح، الذي يصوغ وحدة المرجعية الذاتية والتفاعل الدينامي بين المجال الشامل والكلي والجزئي، يصبح التفاعل مع آليات السيطرة والتباين الدائم على مستوى متساو. وعلى العكس من ذلك، فإن الإطار التحليلي للنظرية الاجتماعية، التي تفصل الدائرة أو الدوائر الأقرب إلى المركز عن الكل، يعيد بناء الكل بصورة تكيّفية تعديلية بتشريب الدائرة أو الدوائر الأقرب إلى المركز بهياكل مفاهيمية نظرية غريبة، معيداً تنظيمها باعتبارها هياكل لـ"إسلام متعدد" الأشكال بدلاً مما هو إسلاموي، متجاهلاً في الوقت نفسه المجال الشامل أو الدوائر الخارجية من الدوائر الثلاث. ويشكل هذا الأمر انقساماً دقيقاً وممارسة خلافية ومحيرة وبالتالي نازعة للشرعية. وقد تؤدي إلى رضى ثقافي جزئي قصير الأمد، ولكنه في المحصلة يكون على حساب وحدة ونزاهة الكل.

وهكذا، قد يكون من المهم في نهاية هذا الجزء اقتباس تقرير من القرن العشرين لما قاله ابن خلدون في الاقتباس الذي أوردناه في بداية هذا الجزء؛ فقد لاحظ كل من جاي لوويل فيلد (G. Lowell Field) وجون هيجلي (John Higley) أن «طريقة

حدوث التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي [والسياسي] في الغرب كانت مشحونة بالمصادفات التاريخية بحيث إن حدوثها مرة أخرى في أجزاء أخرى من العالم أمر غير مرجح إلى حد كبير . . . بل فقط في الدول الغربية الغنية والمتقدمة . . . »، كما خلُصا إلى :

> أن أي عدد كبير من الناس يحملون بصورة فردية القيم الغربية في تفاصيلها الدقيقة المحددة . وفي تلك الدول فقط ، إلى حد كبير ، يمكن للمرء أن يجد هيكلاً للنخب والاستقرار المؤسسي الذي من دونه لا يمكن لأعداد كبيرة من الناس أن يحصلوا على الأمن للعمل الاجتماعي وفرص المشاركة المهمة في اتخاذ القرارين السياسي والاجتماعي اللذين يشكلان جوهر القيم الغربية ومثلها . وبالتالي ، ففي أي رأي منطقي للاحتمالات التاريخية من غير المحتمل على الإطلاق رؤية الحضارة الغربية ، إذا ما بادت ، مرة أخرى ، أو أي شيء من قبيلها .[55]

أزمة المسلمين ورؤية إسلامية للتاريخ

ثمة عدد قليل من المسلمين الذين هم على استعداد لأن يجادلوا في حقيقة أن المجتمعات الإسلامية تواجه أزمة وجودية عميقة في عالم تحكمه تحديات آليات السيطرة والانهيار القيمي . وبالمعنى الطبي ، فإن كلمة أزمة «تشير إلى مرحلة من المرض يتقرر فيها ما إذا كانت قوى الشفاء الذاتي في العضو المصاب كافية لتجاوز المرض» . فهناك أمر ملازم ومتأصل في ظرف الأزمة وهو «فكرة وجود قوة موضوعية تحرم الشخص المعني من بعض [هذا البعض قد يكون صغيراً أو كبيراً] سيادته الطبيعية . [وبالتالي] فإن إدراك أن عملية ما تمثل أزمة يعني ضمنياً منحها معنى معيارياً ، أي إن حل الأزمة يولد حرية من ألمت به» .[56]

إن القيم الهدامة وآليات التحكم والتوجيه المصاحبة لها تتيح لنظام القيم الإسلامي فرصاً أقل وأكثر محدودية لحل المشكلات مما تدعو إليه الحاجة إلى استمرار وجوده . فهذه القيم الهدامة تؤدي إلى إدامة حالة من الاضطراب في تكامل هذا النظام ، مما يعرض بقاءه للخطر . وتتخذ هذه الأزمة أحجاماً مفرطة عندما تسفر عن تفكك

مؤسسات صنع القيم، وتضعف أسس الإجماع على البنى والهياكل المعيارية على نحو يصبح فيه المجتمع بلا معايير أو قوانين. [57] إن انهيار الإجماع الاجتماعي حول تمثيل الدين يعد مؤشراً على مدى مثل هذا التحرر من القيم والقوانين. ويشكل هذا وضعاً واستراتيجية للصراع وتقويضاً للشرعية، ذلك أن العمل الديني ـ الاجتماعي المؤسسي يصبح ممكناً فقط عندما يتشكل الإجماع بين الآراء ذات الدلالة للجماعات المختلفة. [58]

وقد لاحظ عبدالكريم سروش أن العالم المعاصر، في كونه "المقابل الأخلاقي" للعالم القديم، تسبب بتحقق الكثير من علامات آخر الزمان المذكورة في الوحي الإسلامي، حيث تطغى الرغبة على العقل، ويهيمن الظاهر على الباطن، وتصبح الرذائل التقليدية فضائل عصرية. وقد أصبح هذا الانقلاب عملية محورية في الحياة اليوم، كما حلت "الفضائل" الجديدة محل الكتب الرسمية المتعلقة بالأخلاق. وتدعم تلك القيم المتحولة، الخالية من القيود الداخلية المتعلقة بالتقوى التقليدية، النظام الاجتماعي والقانوني والسياسي الجديد بنظام الرقابة والتوازنات. [59] ويعكس هذا النظام شكلاً معيناً من أشكال السيطرة، ولكنه لا يعكس فضيلتي "العدل" و"التقوى" بحسب تفسيراتهما الأخلاقية الأشمل والأوسع.

وإذا صحت هذه القراءة، فإن هذا لا يتطلب الكثير من التساؤل عن سبب استمرار الصراع بين الإسلام والعلمانية، وعن سبب تخلل الشعور بأزمة عميقة إلى نفسية المسلم وتسربه إليها، وعن سبب النظر إلى نظام الرقابة القائم على التوازنات الليبرالي و/ أو الديمقراطي بنظرة شك وريبة. إن التحدي الهائل لليبرالية "الإسلامية" يكمن في قدرتها على خلق نظام ليبرالي جديد يحفظ، في الوقت نفسه، مبادئ الورع والتقوى الإسلامية ويشدد عليها. وحتى الآن، لم يتجاوز هذا الأمر إغداق بعض المديح على القيم الإسلامية والمطالبة في الوقت ذاته بالعقائد الليبرالية العلمانية في المقام الأول. وبصورة أساسية، فإنه يجري التلاعب بالمادة الخام الإسلامية لبناء وتعضيد خطاب غربي، مع قيام بعض المثقفين والمفكرين المسلمين باغتنام الفرصة عن

طريق تغيير هذه المادة وتحريفها لتكييف الإسلام وفق نقيضه الأخلاقي "الاستغلالي" ثم محاكاة وتقليد تلك الآلية الأخيرة.

لقد كان التركيز الأساسي لهذا الجهد منطلقاً من «تصور براجماتي محض للحقائق»[60] أو من فهم تاريخي للدين. ويميل معظم المجادلين ونظرائهم من المسلمين الليبراليين وخصومهم إلى أن يكوّنوا تصورهم في داخل هذا الإطار. إذ يفسر الليبراليون أزمة المسلمين من منطلق الفشل في تبني القيم الغربية، بصورة كلية أو معدلة، وبالتالي فإن شعارهم هو «الديمقراطية هي الحل». ويدّعي المتدينون، من جانبهم، أن المسلمين تخلوا عن الله الذي تخلى بدوره عنهم،[61] وبالتالي فإن شعارهم هو «الإسلام هو الحل». غير أن التفسيرين المتناقضين والمتعارضين يظلان قاصرين وغير كافيين؛ ببحث أحد الطرفين عن مفهوم «الإرادة الحرة» الثانوي للسببية، وبحث الطرف الآخر عن مفهوم «القدر» الأولي للوحي، وهو شكل من أشكال حوار الطرشان.

وسوف تشير المناقشة الآتية إلى بعض العناصر التي يمكن أن يستشف منها المفهوم الديني/ الإسلامي للتاريخ، بحيث تلمس مبادئ التسيير والتخيير، وإن كانت لن تحاول بالتأكيد حل تعقيداتها. والهدف من ذلك هو توفير إحساس ما بوجود أزمة واضحة في "التصور" الإسلامي. ويتم ذلك بشكل يساعد على الاكتشاف والتقصي، من دون نية الوصول إلى أي نتائج نهائية قاطعة.

من الأهمية، بداية، ملاحظة أنه لتبرير التقدم والتطور الحديث من منطلق القيم الليبرالية الغربية حصراً يجب الادعاء بتوافق أحادي (واحد لواحد) بين تلك القيم والنتيجة النهائية. أي من المفترض أن تنتج الأسباب و/ أو المدخلات نفسها الآثار و/ أو المخرجات نفسها. وقد أصبح هذا التوافق حجة مقنعة، بسبب تصور ارتباط هذه القيم والنتائج تاريخياً وعضوياً. وتنفي مثل هذه الحجة، بطرق شتى، أهمية وتأثير المصادفات والأحداث التاريخية التي قد تقود بشكل كبير إلى أن تعطي الأسباب

والمدخلات ذاتها نتائج متناقضة كلية. وبلغة المتدينين، فإن مثل هذه «الغيبيات» تفهم باعتبارها تدخلاً إلهياً أو إرادة إلهية في التاريخ مع تكشفهما التدريجي وفقاً لتدبير إلهي مقدر سلفاً، ليس دائماً بالطرق التي يفهمها الناس، ولكن مع قيام الوحي بتوفير معنى ذلك.

فعلى سبيل المثال، مارس كريستوفر كولمبوس إرادته الحرة بالشروع في رحلته البحرية بحثاً عن طريق بديل للهند، ليكتشف الأمريكيتين في عام 1492. وما كان هذا الاكتشاف ليتم بالضرورة أو لا محالة. فما كان بلغة العلمانيين مجرد مصادفة، كان بلغة المتدينين قضاءً وقدراً. وبالنظر إلى كل الثروات والفرص والآفاق الجديدة التي جلبها معه اكتشاف العالم الجديد، فقد حان وقت أو أجل "سيادة الغرب". وكما ورد في القرآن الكريم ﴿ولكلٍّ أمَّة أجَلٌ﴾، سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية.[62] ويشكل هذا الإطار الزمني، من وجهة نظر إسلامية، سياق التسيير والتخيير. وعند اختزالها بالتاريخ العلماني، فإن النظرية الاجتماعية تعتبر هذا الإطار نفسه إطاراً جدلياً.[63]

إن آليات السيطرة من اغتنام الفرص والتقليد والتكيف مع الأسباب الثانوية – التي تلجأ إليها الدول الأقل حظاً من أجل التمتع بثمار الأمة "السائدة"، أو لتسريع سقوط الأخيرة ومن ثم إتاحة الفرصة للأمة الضعيفة بالنهوض – مصيرها الفشل بحسب وجهة النظر الدينية. فقد لا يكون مقدراً لهذه الأمم أن تتبنى قيماً تتضارب بصورة كبيرة مع قيم الوحي الإلهي[64] أو أن تصبح "سائدة" ما لم يحن الوقت لها لذلك. وبالمثل، فإنه لا يمكن تسريع ظهور الأمة "السائدة"، لأنه لا يمكن تسريع الإرادة الإلهية التي هي مستقلة بالكامل عن إرادة الإنسان أو رغباته أو طموحاته.[65] والمسألة كلها مسألة قدر، حيث إرادة الإنسان الحرة ليس لها قوة مباشرة على تحديد تجلي الأحداث وتواليها. والادعاء بعكس ذلك لا يعكس إلا غطرسة القوة المزعومة.[66]

وتسليماً بهذا الاستنتاج، سيبدو للوهلة الأولى أن على المرء ألا يترك مجالاً واسعاً للنشاط أو البذل الإنساني. وعلى العكس، تؤكد السنن الكونية (الإلهية) للتداول بين

الأمم واستخلافها إرادة الإنسان ولا تنكرها، حتى وإن كانت في حدود الغاية الإلهية.[67] ونشاط مجتمع من الناس أو تراخيهم، وإيمانهم أو كفرهم على السواء، لن يمد أو يعجل أجل الأمة "السائدة"، لكن أنشطتهم وأعمالهم الحرة سوف تحدد ما إذا كان لهم الحق في الاستخلاف.[68] علاوة على ذلك، فإن جهودهم، حتى وإن كانت متنافرة وغير مترابطة أو غير ذات معنى أو غير فاعلة ضمن الأجل المحدد، فإنها قد تصبح ذات دلالة وفاعلية في أجل ما في المستقبل.[69] فلا يملك المرء إلا أن يتأمل مثلاً في إمكانية قيام الثورة الإسلامية الإيرانية في القرن العشرين لولا استشهاد الإمام الحسين في كربلاء في القرن السابع، فيما قد يبدو للوهلة الأولى محاولة غير مجدية لمقاومة الفساد والطغيان. هذا مقارنة مثلاً بأخيه الإمام الحسن الذي فضل مهادنة الواقع الأموي.

وهكذا، فإن محاكاة وتقليد وتبني قيم القوة "السائدة" لا يكون مصدراً للخلاص. فمع وصول الحضارة السائدة إلى منتهاها، فإن المصير نفسه يحل بقيمها. وتقوم آليات السيطرة بربط مصير ما يبدو أنه الأقل حظاً بمصير الدولة العظمى المتفوقة وأجلها. ومع وصول الممثلين الحقيقيين لتلك القيم إلى نهايتهم المحتومة، فإن المصير نفسه قد ينتظر تلك الأمم التي حاولت تقليدهم ومحاكاتهم.[70] وبالتالي فإن الأخيرة تحصل على الأسوأ في العالمين، فلا حصلت على السيادة ولا على حق وراثتها؛ وحيث إنها لم تعرف قط كيف تسير بالشكل المناسب، فإنها نسيت كيف تطير أيضاً.[71] والنتيجة هي أن المسلمين الليبراليين ربما ينبغي عليهم أن يفكروا فعلياً في شروعهم بخطاب الخلاص الديمقراطي الليبرالي الخاص بهم.

وفي الوقت نفسه، يبدو أنه ما من سبب جوهري يدفع المتدينين المسلمين إلى النظر إلى وضعيتهم السيئة كمؤشر على عقاب واستياء وغضب من الله. فقد أخرج النبي ﷺ وأصحابه من منازلهم وأملاكهم، وبدا أنهم هزموا في معركة أحد (625 ميلادية/ السنة الثالثة للهجرة) وكادوا يغلبون في معركة الخندق (627 ميلادية/ السنة الخامسة للهجرة)؛ ولم يكن هذا بالضرورة مؤشراً على غضب إلهي. كما أن الدولة

الأموية ازدادت بسطة في القوة والثراء رغم سوء إنجازاتها في القضاء على الخلافة الراشدة، وقتل وحبس آل بيت رسول الله. ولم يكن هذا بالضرورة إشارة إلى الرضا الإلهي.

إذاً لا يوجد هناك علاقة توافق أحادية (واحد لواحد) بين القيم الغربية والنجاح الدنيوي، بغض النظر عن كيفية تعريف ذلك.[72] ومن جهة أخرى، لا يوجد توافق أحادي بالضرورة بين التقوى والورع الإسلاميين، وبين السلطة والجاه المادي من جهة أخرى. ففي مثل هذه الحالة، يصبح الورع والتقوى في غاية السهولة بل وممتعين في الواقع. يجب إذاً التيقن من أن سنن التداول الكونية (الإلهية) تنطبق على المسلمين وغير المسلمين على السواء، وغير ذلك يعتبر انتهاكاً للسنن أو القانون الإلهي.

وبالطبع، يمكن تفسير وتسويغ فقدان السيادة الإسلامية التاريخية بصورة مشروعة إلى حد ما من منطلق العقاب الإلهي لانفصام عرى المسلمين وانجرارهم نحو الإثم. ولكن، يمكن تفسيرها أيضاً بأنها امتحان إلهي لإيمانهم وثباتهم، وابتلاء وتطهير، إعداداً للأهداف والغايات الإلهية في المستقبل.[73] ولا يحتاج التفسير المتشائم الأول إلى أن يحمل أكثر مما يحمل الرأي المتفائل الأخير.[74]

وعلى أي حال، فتبعاً لأي رأي يحمله المسلمون فإنه ستكون له انعكاسات جادة وخطيرة على صورتهم الذاتية ومعنوياتهم؛ فالتشاؤمية سوف تحصرهم عقلياً ونفسياً في شرعنة المعارف والأفكار التي تلقي ببساطة مسؤولية إخفاقاتهم وفشلهم على الغرب، فيما يأملون في الوقت نفسه الخلاص من قبل الغرب، وهو وضع "للغرب فيه ما أعطى وما أخذ".[75] ومثل هذا الوضع من اليأس المطلق يمكن أن يثير بكل سهولة حالة من التشوش العدمي الزائف. فإذا كان على الغرب أن يصبح "مصير" المسلمين، فإن خنوع المسلمين قد يعني أنهم يقبلون فكر وخطابات القوة المهيمنة، التي تدعي زوراً أنها تمثل الوضع الطبيعي.[76]

ومن أجل الخروج بقرارات وخيارات ذات جوهر في وضع صعب، فإن تحرير المعنى والمفاهيم يصبح ضرورياً؛ ما يعني كونه «استراتيجية تقريرية بين الإمكانات

البديلة المتاحة» .[77] وسيعمل التفاؤل على إعادة شحن القوة التبشيرية للمسلمين، وإعادة ثقتهم في إرثهم وميراثهم، وربما المساعدة في سعيهم نحو المعرفة وتحرير عقولهم باعتبار أنفسهم موضوعات حرة وقادرة وكفؤة للتاريخ .

تلازم الدين والسياسة

يقال إن الناس «محكومون بالتاريخ والتاريخ محكوم بهم» .[78] وهذا يصح بالضرورة في حالة التاريخانية الموحى بها ؛ إذ يشكل الإسلام والتاريخ العنصرين المتلازمين للتدبير الإلهي الذي يتجلى تدريجياً،[79] ولهذا السبب فإن الإسلام يظل دائماً في واقع الحال ديانة " مناهضة للعلمانية " . ومن الواضح أن هذا هو نوع المناهضة التي يسعى الليبراليون المسلمون المعاصرون إلى تجاوزها . وادعاؤهم المعلن والمزعوم، باسم الحرية، يرمي إلى أن ينبذ المسلمون المعايير المحددة لتاريخهم الخاص بهم؛ وبالنتيجة، نبذ القداسة عنه .

وباستخدام الأسلوب النموذجي نفسه القائم على تعيين "منشق" باعتباره قضية بارزة، تم إدارة الأمر بشكل مسرحي لتقويض نظام ديني أو سياسي «غير مرغوب فيه»؛ فعلى سبيل المثال تشير روبن رايت (Robin Wright) و«الكثيرون ممن جاؤوا بعدها» إلى المفكر الإيراني سروش باعتباره «لوثر الإسلام» .[80] ويبرز المترجمون الإيرانيون لأعمال سروش هذه الإشارة بهدف إضفاء ثقل إبداعي غربي على أعماله . وتقدموا بعد ذلك ليقولوا ما يأتي : «كما أن الغرب المسيحي أظهر أن تأسيس "المدينة الإلهية" المرئية، ثم التحرر من وهمها، يقود بالتالي إلى قيام "المدينة العلمانية" ، فإن الحضارة الإسلامية ستكون تبعاً لذلك على عتبة تطور حاسم واعتيادي» .[81] وهكذا، فإن الإسلام بحاجة إلى "لوثر" خاص به، و "إصلاح" وديناميات تاريخية "علمانية" ، وإلا فإنه لن يكون له تاريخ أو، بالأحرى، لن يكون له مستقبل . ويميل المرء إلى استنتاج أنهم لا يعترفون بأي مجال مستقل لديناميات الإسلام الخاصة به .

وفي الواقع فقد أدت هذه الاستقلالية إلى أن يلاحظ اثنان من المثقفين غير المسلمين أن الممارسة الثقافية الإسلامية النقدية من داخل التقاليد الإسلامية تأخذ شكل "التجديد" وليس شكلاً "رومانسياً" أو "علمياً". [82] وتنسجم هذه الملاحظة مع الحديث النبوي الذي يفيد بأن الله سوف يبعث في الأمة في كل قرن من يجدد لها أمر دينها. ويعكس البيان الأول ملاحظة تجريبية، في حين يؤسس الأخير لمبدأ معرفي.

ولذلك ما من شيء في التاريخ الإسلامي يوحي بأن انهيار "المدينة الإلهية" وتحولها إلى "مدينة علمانية" بشكل ينسجم مع التوجهات الغربية سوف يشكل تجربة مشروعة أو مستقرة. وبالنتيجة، إذا كانت الديمقراطية المبدأ الشرعي الأكثر إلهاماً للمدينة العلمانية، وإذا لم يكن من الممكن علمنة التاريخ الإسلامي، فإنه من غير المحتمل أن يحل أي تدخل ديمقراطي أزمة الشرعية في المجتمعات الإسلامية. إن الديمقراطية ليست مجرد آلية تصويت أو إجراء اقتراعي، وإنما مبدأ محمَّل بالقيم مندمج في كلٍّ معرفي علماني. وإذا ما تم تطبيقها في خارج سياقها التاريخي، فإنه يمكن أن تصبح أداة خطاب للهيمنة والتضليل والصراع. فقد لاحظ أندريه بيتيل (Andre Beteille)، على سبيل المثال، أن «المجتمعات الغربية كانت تكتسب التزاماً جديداً وشاملاً نحو المساواة عند ذلك المنعطف الدقيق من تاريخها عندما كانت أيضاً تطور فكرة الإمبريالية نظرياً وعملياً بشكلها الكامل». [83]

وفي مقالته «حول الحرية» التي نشرها في عام 1859، قال جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) إن «الاستبداد هو شكل مشروع للحكومة في التعامل مع البرابرة شريطة أن تكون الغاية من ذلك تطورهم، والغاية تبرر الوسيلة». [84] وتاريخياً، كان هذا المنطق مبرراً للاستعمار الكولونيالي. وفي الأزمنة الحديثة، كانت عبارة مثل "صراع الحضارات" التعبير الأكثر حداثة المستمد من التقليد الطويل الأجل للأفكار والخطابات الغربية، والذي يبرر الهيمنة الحضارية والثقافية تحت ذريعة المسؤولية التبشيرية.

وقد تتبع مثل هذه الأفكار والخطابات بالفعل العنصر الليبرالي في المجتمعات الإسلامية، ولكنها لن تحمل معها بالضرورة الحرية أو الخلاص. وينبغي لذلك ألا نغفل عن الفرق الدقيق والمهم في آن معاً بين المظاهر الليبرالية والحرية. ونظراً إلى أن المسلمين أسرى تاريخ ليس من صنعهم، فإن الوعي والإرادة الإسلاميين يصبحان مقيدين ومحصورين في نوع من الحتمية السلطوية والتاريخية الغربية التي تصور تلك النتاجات الليبرالية كحتمية طبيعية ونهائية.[85]

وبتنازل المسلمين عن سيادتهم، فإنهم يتخلون عن حريتهم. كما أنهم بفتق الميثاق (الإسلام) الذي يربط تاريخهم بما هو مقدس، فإنهم يتخلون كذلك عن أساس الخلافة الإنسانية وبالتالي عن مطالبهم الإيمانية بالخلاص.[86] وفي الكونية الإسلامية، تعطي الخلافة البشر حق التمثيل، وهي السبب الأساسي والضمني في خلق الله للإنسان على "صورته". ويتيح هذا المبدأ لأعضاء الميثاق، حتى وإن لم يتكلموا نيابة عن الله وهو امتياز للأنبياء، أن يتحدثوا باسمه. ودور البشر وهدفهم على الأرض مستمد من هذا الميثاق الدائم كما حدده الوحي.

وعندما يكسر الناس الرابطة بين الهدف من الوجود من جهة والشريعة من جهة أخرى - وهو ما قد يطلق عليه البعض مفهوم العلمانية - بطريقة ربما تكون شبيهة بالتخلي عن حق المواطنة، فإن الميثاق ينفتق ولا يعود هناك وجود لحق التمثيل أو الخلافة الإنسانية. وهذا هو سبب اعتبار الارتداد عن الإسلام جريمة تستحق الموت في الإسلام، لا لأنه يشكل خيانة للمجتمع الإسلامي أو الدولة الإسلامية وحسب، كما يشير بعض الباحثين،[87] بل لأنه يعد التخلي الأكثر تمرداً عن هدف وحق وشرف الخلافة أو التمثيل. وعندما يقوم المرء بتحليل العلاقة بين الإسلام والليبرالية أو الديمقراطية، فإنه يجب عدم الاستهانة بتفرد مثل هذه التعقيدات الكونية والنظرية أو إغفالها.

وعلى أي حال، فهذا يجب ألا يحجب حقيقة أن بعض المسلمين أكثر التزاماً في إيمانهم من آخرين، وبالتالي فإنهم مخولون لتحمل مسؤوليات أكبر تتعلق بالسلطة

والتمثيل.[88] وبطريقة القياس، فإنه يمكن طرح أن كل مواطني دولة ما يمثلون عموماً قيم تلك الدولة بطريقة أو أخرى. وهذه هي الحالة رغم حقيقة أن المواطنين، كأفراد، يمكن أن يحملوا آراء مختلفة بشأن كل شيء تقريباً. لكن، تظل هناك رابطة عامة تجمعهم وهي المواطنة. وهكذا، فإن موقفهم وسلوكهم وثقافتهم وكياستهم وغير ذلك تعكس صورة بلدهم.

ومن هذا القبيل، يمكن القول إن بعض المواطنين يمثلون دولة ما بشكل يفوق غيرهم؛ فعلى سبيل المثال، يمثل سفير دولة ما بلده أكثر من المواطن العادي. وبناء على التدريب والكفاءة والمكانة وبالتالي السلطة الممنوحة له، فإنه يمكن له أن يتكلم مباشرة باسم بلده، أو بصورة غير مباشرة أو بالتفويض نيابة عن بلده. وهذا لا ينفي حق المواطن العادي في التكلم باسم بلده أيضاً، ولكننا نتحدث هنا عن مستويات مختلفة من التمثيل. ويشكّل رأس الدولة الشرعي أعلى درجة في سلم التمثيل، ويمكن الادعاء أنه لا يتحدث باسم بلده فحسب، بل نيابة عنها في الواقع، بعد أن يتقرر مسار سياسة بعينها من بين آراء أخرى، حتى إنها قد تكون مغايرة لسياسات أخرى يفضلها جزء مهم من مواطني دولته.

ومن جهة أخرى، فإن الفقه حرفياً يعني الفهم مع بلوغ مستويات أعلى من التبصر. ومن هنا، فإن الادعاء بأن الإرادة الإلهية مبهمة وغامضة وأن الفقه هو مجرد انعكاسات لتفسيرات وتأويلات البشر ما هو إلا جزء من الحقيقة، حتى ربما مع ضرورة التذكير بأنه لا تجوز مراعاة الفقه على حساب الوحي (النص)، وهو ما يحدث في بعض الأحيان. وإذا لم يتمكن المرء قط من تحديد أو تمييز الإرادة الإلهية فإن الوحي الإلهي يصبح عندئذ لا ضرورة ولا غاية له. وإذا كانت التراكيب الدينية التفسيرية مجرد آراء، فعندها ينفي هذا الأمر تراتبية التمثيل ومستويات المعنى.

وتؤلف مدارس الشريعة الإسلامية أحد المظاهر البارزة لمثل هذه التراتبية. ففي الوقت الذي لم ترتق فيه هذه المدارس إلى مستوى الرأي الكوني الإجمالي وقداسته

الكاملة، فإنها تعتبر أكثر من مجرد نظم تفسير أو أدلة موقفية يمكن إخضاعها، من دون اكتراث، إلى مزاعم عدم الأهمية أو التغير بدون انضباط. وعلى المستوى الإسلامي- السببي، فإذا كان كل مسلم مخولاً باجتهاده الخاص أو بآرائه التمثيلية التي تحكمه شخصياً، وذلك بالنظر إلى فهمه المتقن والصادق لإيمانه، فإنه، وعلى المستوى الجماعي للمعتقدات الإسلامية المبدئية، يجب أن يقوم بالاجتهاد جماعة أو فئة من الناس مؤهلة لاتخاذ قرارات تمثيلية، سواء في الدين أو السياسة.

تعتبر السياسة المجال المؤسسي الذي يمكن من خلاله خوض التنافس بين التفسيرات والمفاهيم، الأمر الذي يعيد تشريب الإيمان بالنشاط المعرفي. ويوضح هذا الأمر مدى تلازم الدين والسياسة، والأمر القرآني بطاعة أولي الأمر،[89] أي أولئك الأكثر تأهيلاً للتحدث باسم الله. وربما يكون ذلك مصدر السنة النبوية بأنه «لكل مجتهد نصيب».[90] ويحضرنا في هذا الإطار اجتهاد الإمام الخميني ونظريته السياسية-الدينية المتمثلة في ولاية الفقيه.

يميل الكثير من المسلمين الليبراليين وغيرهم من العلماء المسلمين، بافتراضاتهم المتعلقة بالقيم الغربية، إلى عدم الالتفات إلى الأهمية القاطعة لمثل هذه الأمور بالنسبة إلى إعادة قاعدة التمثيل الإجماعي في المجتمعات الإسلامية إلى سابق عهدها وإعادة بنائها من جديد. وتعتبر مثل هذه القاعدة شرطاً مسبقاً لتحدي الإبهام المرافق لقضايا الشرعية والحكم ومناهج العلوم الاجتماعية والصراع على الأصول.

ويقدم تشارلز كيرزمان (Charles Kurzman)[91] نقطة جوهرية في المجموعة التي أعدها حول الليبراليين المسلمين؛ فقد أدرج شخصيات مثل محمد أركون ومحمد سعيد العشماوي وبينظير بوتو وفاطمة المرنيسي، من بين كثيرين. وفي غياب معيار تقييمي، أصبح تمثيل تلك الآراء وكفاءتها غير واضح وعرضة للشكوك، إذا جاز لنا القول. فبوصفهم أفراداً مسلمين فإن لديهم الحق العام بالتمثيل، إلا أنه ينبغي ألا يتغاضى المرء عن حقيقة أن الإسلام نظام قيمي بالأساس وليس نظاماً معلوماتياً.

ومع أن إيمان الفرد علاقة حصرية خاصة بين الفرد وربه، إلا أن هناك دائماً دلالات تجعل من الممكن تمييز المعرفة الملتزمة عن المعلومات الفكرية الذرائعية والمصلحية، أو تمييز الأقوال والادعاءات المختلفة عن الغايات والأهداف والمضامين المقصودة. وتتعلق هذه الدلالات بـ "درجة المصداقية"، القائمة في بعض الحالات على المعايير المحدودة والموضوعية، وفي كثير من الحالات الأخرى على الاعتراف الشعبي العام وغير الرسمي الواسع والشامل، وفي مواضع أخرى على التفاعل بين كل من المعايير والاعتراف. ومن الطبيعي أن يكون هذا الهيكل المعرفي موضوعاً في نظام مبدئي إسلامي كوني واسع ومغلق.

نواقص الليبرالية

إن الكثير من الجهد الليبرالي يصب باتجاه توسيع المجال غير الديني والتقييد، في الوقت نفسه، من المجال الديني. وفي هذا الخصوص، حدد كيرزمان «ثلاثة أشكال من مبادئ» الإسلام الليبرالي.[92] ويدّعي الشكل الأول بأن الشريعة الإسلامية تقر المواقف الليبرالية وأنها ليبرالية بالضرورة. ولهذه الغاية، تم البحث بصورة انتقائية في المصادر الإسلامية عن أمور تدعم هذا الموقف. غير أن المشكلة بالطبع هي أنه من الممكن تقديم مبررات معارضة غير ليبرالية في الإطار نفسه. ومن ثم فإن وجود نظام ديني يدمج كلاً من المظاهر الليبرالية والمظاهر غير الليبرالية المغايرة ضمن بنية قيمه أو يتقاطع معهما، لا يمكن النظر إليه باعتباره واحداً دون الآخر، بل باعتباره مستقلاً عنهما.

أما الشكل الثاني، فيسعى إلى الاستفادة من مجالات فهمت على أنها خارج مجال الشريعة أو مجالات من المفترض ألا يكون للشريعة فيها رأي (ما يفهم منه أنه صمت أو سكوت الوحي). وفي مثل هذه الحالات، يؤكد الليبراليون حرية البشر وقدراتهم، وكذلك شرعية الأخذ من معارف وخبرات الشعوب الأخرى. ويشمل هذا، فيما يشمل، رؤى ومناهج النظرية الاجتماعية الليبرالية وقيمها. غير أن اندماج

النظرية الاجتماعية الليبرالية أو غيرها في المنهج الإسلامي لغايات "تطورية" أو انفتاح معرفي، يجب أن يخضع بصورة دائمة للأعراف الإسلامية وقيودها المنهجية.[93] ومع أنه من الصحيح أن الشريعة قد لا:

> تتولى المسؤولية والسلطة المعرفية المطلقة المتغلقة بهياكل الواقع.. فإنها في الوقت نفسه لا تفوض السلطة المعرفية المطلقة إلى الأفكار والخطابات الاجتماعية الأخرى؛ بل على العكس من ذلك، فالشريعة، باعتبارها شرطاً مسبقاً لدمج المعرفة الاجتماعية، تحدد متطلبات أساسية بعينها تتعلق بالإجراءات والمناهج المعرفية.[94]

أما الشكل الثالث الأكثر شيوعاً للخطاب والفكر الليبرالي فيؤكد فروقات الوحي والتفسير، مع تجذر الأخير في عالم المعرفة البشرية النقية الخالصة. وعلى أي حال، مع أن الاجتهاد يسمح بالآراء الدينية المختلفة والمطّلعة في الوقت نفسه، فهذا يختلف كلياً عن السماح بقيام سوق حرة تمارس فيها كافة الآراء بلا ضوابط.[95] ولو سمح بوجود مثل هذه السوق الحرة للآراء، فإن الشريعة ستتضاءل وتختزل في مجرد تفسيرات إنسانية لا يزيد وزنها على أي رأي آخر يعرضه إنسان متعلم أو غيره، سواء كان متديناً أو غير متدين. ومهما يكن الأمر، فوفقاً لأوين شادويك (Owen Chadwick)، إذا أعطت حيادية السوق الحرة الحق العام في عدم التدين، فعندئذ يجب حل وتفكيك مؤسسات الدولة والمجتمع ومزاياها وعاداتها، بما يكفي على الأقل لمنع المجتمع أو الدولة من ممارسة ضغوط على الأفراد ليكونوا متدينين إذا أرادوا أو رغبوا في ألا يكونوا كذلك. ويفرض هذا على الدولة الليبرالية منطقياً أن تكون دولة علمانية؛ دولة منفصلة بالكامل عن التعاليم والممارسات الدينية (أو اللادينية).[96]

وهكذا، يبدأ المرء بالتأكيد في إعطاء اهتمام كبير عندما ينطلق محمود محمد طه في طرح رأي متعسف في مقالة له بعنوان «الرسالة الثانية للإسلام» فيدعي أن الجيل الأول من المسلمين لم يتلق الرسالة الحقيقية والمقصودة للإسلام لأنهم لم يكونوا مستعدين لها. وبحسب ما يقوله طه، فإنه مع أن الوحي يدمج الرسالتين، إلا أنه لم يعرض على الصحابة سوى العقيدة أو الرسالة الأولى للإسلام، والتي ترتبط فقط

بالخارج والظاهر.[97] أما الرسالة الثانية للإسلام، التي ألغيت وأبطلت سابقاً ولم يكشف عنها، فتشكل جوهر الإسلام الحقيقي (الباطن) وتمثل المعرفة الحقيقية.[98]

ولكن ما هي طبيعة رسالة الإسلام الحقيقية؟ في الواقع، لقد كانت اشتراكية بسبب المساواة الاقتصادية، وديمقراطية بسبب المساواة السياسية، وكانت اشتراكية وديمقراطية معاً بسبب المساواة الاجتماعية. وعكست الاشتراكية والديمقراطية الوحي الإلهي الأصلي والمقصود، ولكنه وحي لم يستطع مجتمع أصحاب النبي ﷺ، الذين لم تكن لديهم القدرات المطلوبة ولم يفوا بالمعايير المطلوبة، فهمه.[99] وهكذا، تم إضفاء أسس لاهوتية على كلتا الأيديولوجيتين العلمانيتين، وأصبحتا وحياً في أعلى مراميه.

إن طرح فكرة الرسالة الأولى والثانية للإسلام هي بكل وضوح محاولة للالتفاف على العقيدة الإسلامية المحققة التي لا تقبل الجدل بشأن ختام الوحي. ويبدو أن طه استخلص هذه الفكرة من المجيء الأول والثاني للمسيح، الذي يعترف به المسلمون رغم مبدئية "خاتم المرسلين". لكن الكيفية التي ربما تساهم فيها تلك الأفكار المختارة في سببية ومصداقية "الإسلام الليبرالي" تظل مصدر اهتمام، إذ تتضمن فرضية طه فكرة مفادها أن الرسالة الأولى تتناقض مع البنى الأيديولوجية المعاصرة، وأن هذه البنى بالمقابل تتوافق مع الرسالة الثانية والحقيقية. ولكن، إذا أمكن إثبات أن الرسالة الأولى هي أيضاً الرسالة النهائية، فإن فرضية طه الخاصة سوف تدعم عندئذ اعتراضات معارضيه على مثل هذه الأيديولوجيات، ويتوقع أن يندلع من مثل هذه الخلافات الكثير من الجدل والأمور المثيرة للإرباك.

كذلك يسعى محمد أركون إلى فكرة "إعادة التفكير" في الإسلام، وهو يبرر ذلك بالإشارة إلى الحاجة إلى التفكير فيما أصبح "غير قابل للتفكير فيه" بسبب انتصار الفكر المحافظ، والحاجة إلى فتح آفاق جديدة للمعرفة بواسطة أسلوب التلاقح الثقافي المنهجي لمشكلات الوجود الإنساني.[100] ومن ثم قام أركون بوضع الفكر المحافظ في إطار خطابات التسلط وتعامل معه وفقاً لذلك.[101]

لا شيء غير مشروع بصورة متأصلة بشأن هذا المنهج، على الرغم من أن بعض أوجه القصور المنهجي فيه تحتاج إلى الإشارة إليها. ويتعلق النقص الأول بغموض مفهوم التسلط، الذي قد يتحول لأن يصبح كلي الخصوصية و"غير قابل للدحض" في آن معاً. ومن جهة، فإن أي شخص لا يؤمن بنبوة محمد ﷺ أو بما أوحي إليه قد لا يشعر بغضاضة بشأن رد كل - أو على الأقل معظم - تصرفاته ودوافعه إلى سعيه للحصول على السلطة أو التسلط. لكن من جهة أخرى، بالنسبة إلى المؤمن، فقضية التسلط برمتها تعد أمراً غير مطروح من حيث إنها ليست قضية ولا منطلقاً.

ومن هذا القبيل أيضاً اعتقد الإمام علي، وهو نموذج للتقوى والمعرفة، بأنه كان مخولاً أكثر من أي شخص آخر بخلافة النبي ﷺ. فهل كان ببساطة شخصاً طموحاً مدفوعاً أيديولوجياً، وهل يسمح الإطار السلطوي لنا بفهم دوافعه ومقاصده؟ وهل يحسب حساب عناصر التقوى والمعرفة الأساسية؟ إذا كان لها حساب، فإن علياً كان عندئذ مصيباً ومعاوية كان آثماً، وإذا لم يكن كذلك، فإن علياً ومعاوية هما مجرد رجلين لهما المكانة نفسها. وإذا كانت هذه هي التناقضات، فألا ينبغي التعامل مع هذه المسائل بصورة إسلامية ذاتية المرجعية بدلاً من التعامل معها في إطار التلاقح الثقافي الخارجي، حتى حينما تثار قضية "السلطة"؟

كذلك يزعم أركون أن إضافة الطابع المثالي على النبي وأصحابه من قبل كل من السنة والشيعة كان فقط من مستلزمات شرعنة هياكل وبنى المجتمع النامي، وهو نتاج الخطابات والأساطير القرآنية.[102] ولكن في المقابل لا يجوز طرح مثل هذا القول، ذلك أن المثالية تعكس بنى إنسانية. وإذ نص القرآن بوضوح أن النبي على خلق عظيم ورحمة للعالمين، وقدوة للناس، فإنه يرسخه باعتباره إماماً ومعياراً.[103] واصطلاحاً، يشكل هذا الأمر معرفة حقيقية، وليس مقولات أو رؤى أو أساطير أو إطراء؛ إلا بالطبع إذا تم التعامل مع القرآن الكريم ببساطة باعتباره مصدراً للأساطير والأقوال.

وربما تكون غاية أركون من ذلك صدم "الفكر المحافظ" وتحديه. ومع ذلك، إذا كان الوضع كذلك، فلماذا إذاً لا يفعل ذلك من خلال محاولة المحافظة على نزاهة

وسلامة الحقل الديني؟ ويمكن القيام بذلك بالتفكير في "ما هو غير قابل للتفكير فيه" وإعادة بناء التاريخ الإسلامي عبر إطار فهم سني-شيعي مشترك. فبأخذ كل من السلطة والمعارضة في الاعتبار، ستظهر وجهة نظر أكثر شمولاً، لا لتسجيل نقاط أو لإثبات من المخطئ ومن المصيب، وإنما لتجاوز حدود المذهبية الفقهية واللاهوتية التي تجعل أي رأي مذهبي للتاريخ الإسلامي متحيزاً وجزئياً بشكل كبير. وقد يفتح هذا الإطار الموحد والشامل نافذة الفرص على مصراعيها أمام التجديد الشرعي والمعرفي، ربما من خلال مجموعة جديدة من الأحاديث التي تدمج كل السنة النبوية المجمع عليها والمقبولة من قبل كل من السنة والشيعة. إذ كيف يمكن أن يكون هناك حوار أو تلاقح بين الثقافات عندما يكون المسلمون غير قادرين على إقامة حوار فيما بينهم؟

على أي حال، إذا لم تكن نزاهة الحقل الإسلامي هدف أركون أو محور اهتماماته الرئيسية، فلماذا ينبغي عليه أن يحاول القيام بأي مما ورد آنفاً؟ المهم هو فرض خطاب سلطوي ما بعد حداثي على المعرفة الإسلامية. وفي هذه الحالة، فإننا قد ندرك الميول العلمانية و "الليبرالية" لمقارباته. وبخلاف حقيقة أن أركون تحدث عن الإسلام فيما كان يستخدم المادة الإسلامية الخام لتعضيد خطاب ما بعد حداثي، فإنه يحق للمرء أن يتساءل عما هو إسلامي بخصوص ليبراليته.

وفي مسار "الليبرالية" نفسه، مع أنه قد يكون أكثر فلسفة، يجادل سروش بأنه فيما يعتبر الوحي مقدساً، فإن التفسيرات الإنسانية والبشرية تعتبر إداركية حسية، ومحددة اجتماعياً وتاريخياً. وهكذا، فإنها يمكن أن تخضع للتحديات بكل حرية من منطلق المتطلبات النصية المتعلقة بالعصر. وتعتمد النصوص الدينية، مثل غير الدينية، على افتراضات عرضية مسبقة، وبالتالي فهي خاضعة للتمدد والتقلص وفقاً لقوة فرضياتها. ونظراً إلى أنه فقط من خلال مثل هذه الافتراضات البشرية يمكن للمرء أن يسمع صوت الوحي فإن «الدين نفسه يكون صامتاً» عن أمور دنيوية كثيرة.[104]

بهذه الطريقة يتم إسكات الدين واختزاله في التفسيرات فحسب، وهكذا فإن المجال يصبح متاحاً لسيادة الليبرالية والمنطق الحر، في الوقت نفسه الذي يمكن فيه

طمأنة أولئك الذين يريدون أن يسمعوا أن الإسلام موحى به، مادام أنه بالطبع صامت أو أمكن إسكات صوته عما لا يعنيه. وليس المقصود هنا بعث الشكوك في مرجعية سروش أو عزو أي دوافع خفية من وراء منهجه. بل العكس، فإن هدفه المتمثل في التوفيق بين الوحي والعقل عبر توحيد الشريعة والعرفان والفلسفة يعد هدفاً مميزاً ويحمد عليه.

ومن جهة أخرى، فإن مثل هذا المشروع يحمل في طياته بعض المخاطر المنهجية والنتائج التي تتميز بالخطورة. فلو ظل الوحي صامتاً، فإلى أي حد يمكن فتح بوابات التحكم للأنظمة المعرفية الخارجية من دون تقويض بنيان الإسلام والإسلامي والإسلاموي؟ هل يجب فتحها أمام العرفان والفلسفة فقط؟ وكيف، ومتى، يمكن للشريعة أن تصبح عاملاً تكوينياً قائمة على مبادئها الخاصة والافتراضات المسبقة المشتقة إذا شكّلت وفسّرت وفقاً لمبادئ الفلسفة؟[105]

بالطبع، يظل هناك السؤال المهم والتقليدي المتعلق بكيفية الجمع بين إرسال وحي لكافة البشر وأطر الفلسفة والعرفان المعقدة. إذ يمكن طرح هذه المجالات باعتبارها فرعاً متخصصاً من فروع المعرفة، لا تجيده سوى مجموعة صغيرة من النخب. وبناء على السكوت المزعوم للوحي وبهذه المساحة الكبيرة المتاحة، ما هي القيود الموجودة للحماية من الظروف والآليات الخارجية المناهضة لأي سرد ديني بديل؟ لقد كان محمد إقبال، الشخصية الاعتبارية، مؤيداً قوياً لتركيا الأتاتوركية التي مارست، بالنسبة له، الاجتهاد وبالتالي أزالت مفهوم الخلافة لمصلحة المؤسسات البرلمانية العلمانية الحديثة.[106] وبصرف النظر عن الحكمة أو النواحي الأخرى لهذا التفسير الإسلامي التركي، إلى أي مدى تعتبر تركيا اليوم نموذجاً ملهماً إسلامياً كان أو علمانياً؟ كيف يمكن لسروش أن يقيّم "النموذج" التركي؟ وإلى أين يمكن أن تؤدي فرضيته بشأن "سكوت الشريعة" عن مثل هذه الأمور؟

ومثل سروش، يعزو أحمد موصللي، في كتابه **البحث الإسلامي عن الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان** بوضوح نهضة الغرب إلى هذه المبادئ ويعرض هذه القيم

باعتبارها علاجاً ناجعاً. وهذا يطرح التساؤل: هل أن هذه القيم هي حقاً أسباب صعود الغرب أم أنها آثار لبعض العوامل الأخرى؟ يمكن القول، من جهة أخرى، إن ديناميات التفوق الغربي قد وجدت في فترة الحكام المستبدين والمطلقين، بل وفقاً لمايكل سوارد (Michael Saward)، فإن الديمقراطية مثلاً لم تكتسب مفهوماً إيجابياً إلا في أوائل القرن العشرين.[107]

وباعتراف موصللي نفسه، أثبتت قيم التعددية والتسامح أنها كارثية في حالة الإمبراطورية العثمانية؛[108] إذ سمحت للقوى الأوربية باستخدام نظام الملل والتلاعب فيه من أجل تقويض الإمبراطورية وإنشاء مواطئ أقدام مهيمنة فيها؛ فعندما يختار أحد السلاطين اتخاذ إجراءات صارمة بحق الثوار من الأقليات غير المسلمة من أجل المحافظة على سلامة الإمبراطورية، كان يتهم بالاستبداد والطغيان، وهي اتهامات استخدمت لتبرير التدخل الأوربي لاحقاً. وعلى العكس من ذلك، لم يتمسك الرئيس الأمريكي أبراهام لينكولن، الذي عرّف الديمقراطية باعتبارها حكم الشعب بالشعب وللشعب، بمثل هذه الأفكار والـمُثُل عندما ألغى حق "الشعب" في الولايات الجنوبية بالانفصال، دع عنك سياسات إبادة الهنود الحمر. وكان الأول يدان باعتباره انعكاساً لـ "الاستبداد الشرقي"، أما الأخير فقد حظي بالتقدير والثناء باعتباره جزءاً من مسيرة التقدم ومبشراً بـ "المصير الواضح".

وربما يكون هذا مثالاً عملياً على الكيفية التي تعمل بها الخطابات السلطوية وآليات السيطرة في منع رواية لصالح أخرى. فما يرفضونه لأنفسهم يقبلونه في الوقت نفسه ويؤكدونه للآخر، ويبطنون فيما يطالبون الآخر بالإظهار، ويصنفون ويقسمون فيما يطالبون الآخر بعدم التصنيف والتقسيم، ويؤكدون شرعيتهم فيما يعارضون شرعية الآخر.

ليس الهدف هنا إذاً تقديم سرد موسع لأعمال الباحثين "الليبراليين" المختلفين أو بعث الشكوك في نواياهم، ولكن، من الأهمية تسليط الضوء على بعض الأفكار العامة التي تخترق مناهجهم وبعض المخاطر المحتملة المرتبطة بخطابهم وأفكارهم.

وسواء تصرفوا كوكلاء واعين أو يتم التلاعب بهم، فإن إنجازاتهم لا تبدو أنها تتجاوز إيقاع المسلمين في شبكة من الممارسات الخطابية والتاريخية الدخيلة. وفي كثير من الحالات يضفي هذا عليهم سمعة مريبة، سمعة غامضة بما يكفي لأن يكون لها تأثير جاد وخطير على مصداقيتهم.

ومن دون إنكار إمكانية رؤية بعض المزايا في أعمال هؤلاء المفكرين، فإنه تجدر الإشارة إلى أن "الليبراليين" فشلوا في إظهار كيف يمكن أن تؤدي قيم الديمقراطية والليبرالية والتعددية إلى نتائج إيجابية في صالح الإسلام والمسلمين. وفيما يعتبر الإسلام، كدين، قادراً على تفسير المعاناة الدنيوية الملموسة (الحقيقية) عبر تبريرات غيبية غير ملموسة، فإن قيم العلمانية لا تتمتع بهذه الميزة؛ فهي قيم لادينية، ملموسة، وبراجماتية، وما لم تكن قادرة على إيصال ما تدعو إليه أو تعد به في هذا العالم، فإنها على الأرجح سوف تخسر الكثير من أسباب ومبررات وجودها في المجتمعات الإسلامية. وهكذا، فإن على المسلمين الليبراليين أن يعملوا بجهد أكبر لإثبات نزاهة طروحاتهم.

الهوامش

1. Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge, 1992), 6.

2. Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago, IL: Chicago, 1977), 57, v. 1.

3. Liberalism is an "ism," i.e. an ideology and a form of false consciousness.

4. انظر:

Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies" in Richard C. Martin (ed.) *Approaches to Islam in Religious Studies* (Oxford: Oneworld, 2001), 1-21, 198.

5. الاجتهاد يمارسه المجتهد في غياب سابقة محاولاً إيجاد حلول وأجوبة عن المسائل الدينية المعاصرة اعتماداً على القرآن والسنة النبوية من دون أن تتعارض مع جوهر الإسلام. ويكون لحكم هذه الحلول قوة اعتبارية تلزم جميع المسلمين الذين يتبعون ذلك المفكر الإسلامي المجتهد.

6. Charles J. Adams,"Foreword" in Martin, op. cit., vii-xii on vii.

7. Ibid., viii.

8. Ibid., ix.

9. Edward H. Carr, *What is History* (London: Macmillan Press Ltd., 1986), xxii, 21.

10. Adams, op. cit., ix.

11. Ahmed Akbar, *Discovering Islam* (London: Routledge 2002), 200.

12. Ibid., 200.

13. Charles Tilly, *Durable Inequality* (Berkeley, CA: University of California Press, 1999).

14. Ibid., 7-8.

15. Ibid., 7.

16. انظر:

Muhammad Abdul Rauf, "Outsiders' Interpretations of Islam: A Muslim's Point of View," in Martin, op. cit., 179-188 on 181.

ويمكن طرح أحد الأمثلة المهمة والتاريخية خلال حكم السلطان العثماني سليمان الأول (1520- 1566)، الذي عرف عند الغرب باسم "العظيم" وأطلق عليه العثمانيون لقب "القانوني". فمع

أن الإمبراطورية العثمانية كانت إسلامية، فإن الشريعة كانت تمارس كقانون للمجتمع الإسلامي إلى جانب القانون المدني، حيث كانت الشريعة مقدسة والقانون إمبراطورياً. وكانت خصائصهما المميزة تنسجم من خلال فتاوى القضاة البارزين في ذلك الوقت. وفي الحوليات التاريخية العثمانية، كان أبو السعود (1490 ـ 1574)، المثل الأبرز لهذا النظام القانوني، قادراً على التوفيق بين القانون العلماني الدنيوي والشريعة بواسطة الفتاوى، الأمر الذي خلق بالنتيجة ما عرف بـ "النظام القانوني الإسلامي المثالي" وفقاً لكولين إمبر في كتابه:

Collin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition* [Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997], x, 24.

ولم تخضع هذه الفترة التاريخية، التي يمكن أن تنير الكثير من الأمور في عصرنا الحالي، لدراسة كافية، ذلك أن الباحثين والعلماء المسلمين كانوا فيما يبدو منهمكين بدراسة التاريخ الغربي أكثر من انهماكهم بدراسة تاريخهم.

17. Ahmed 2002, op. cit., 200.

18. انظر:

Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name* (Oxford: Oneworld. 2001), 55-56 and Umberto Eco, *The Limits of Interpretation* (Bloomington, IN: University of Indiana Press, 1990), 23-42.

19. انظر قوله تعالى في سورة البقرة، الآية (2): ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدىً للمتقين﴾.

20. انظر:

Jean-Francois Lyotard (translated by G. Bennington and B. Massumi) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis, MN: Minneapolis University Press, 1984), xxiv.

21. انظر:

Bryan S. Turner, "Orientalism, or the Politics of the Text" in Hastings Donnan (ed.) *Interpreting Islam* (London: Sage Publications, 2002), 20-31 on 29.

22. Akbar Ahmed, *Discovering Islam* (London: Routledge, 1992), 25.

23. انظر:

See Abdel Karim Soroush (translated and edited by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri) *Reason, Freedom and Democracy in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 16.

24. انظر:

Jacques Derrida, *Writing and Difference* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 20.

25. Edward Said, *Culture and Imperialism* (London: Chatto and Windus Ltd., 1993), xiii.

26. Tilly, op. cit., 190-191.

27. Ibid., 10.

28. Ibid., 10 and 191.

29. Turner, op. cit., 29.

30. انظر:

Burhan Ghulyun, *Ightial Al-Aql* (The Assassination of the Mind) (Cairo: Madbouli, 1990), 282.

31. انظر:

Ali Shari'ati (translated by Fatollah Marjani) *From Where Shall We Begin* (Houston, TX: Free Islamic Literature, 1980), 8.

32. Turner, op. cit., 27.

33. Ibid., 30-31.

34. Tilly, op. cit., 10.

35. Ibid., 190-191.

36. Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name* (Oxford: Oneworld, 2001), 171.

37. Ghulyun, op. cit.

38. تعد العلاقة بين الإيمان والمعرفة واضحة في القرآن الكريم، كقوله تعالى في سورة البقرة، الآية (282): ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾.

39. Quoted in Martin, op. cit., 17.

40. Ahmed 2002, op. cit., 184.

41. انظر:

Hans J. Morgenthau (revised by Kenneth W. Thompson), *Politics Among Nations* (New York, NY: McGraw Hill, 1993).

تصوغ الاقتباسات التالية المنقولة من مورجانثو، مؤسس المدرسة الواقعية للعلاقات الدولية، هدف هذه السياسة وظروفها بصورة واضحة: «إن ما نشير إليه بالاستعمار الثقافي إنما هو

الوصف الأكثر دقة، وإذا كان له أن ينجح بذاته، فإنه سيكون أكثر نجاحاً من السياسات الاستعمارية الأخرى. ولا يهدف الاستعمار الثقافي إلى غزو أي أرض أو السيطرة على الحياة الاقتصادية، بل يسعى إلى غزو عقول الرجال والسيطرة عليها باعتبار ذلك أداة لتغيير علاقات القوة بين دولتين. وإذا كان للمرء أن يتخيل الثقافة، وتحديداً الأيديولوجيا السياسية، بكل أهدافها الاستعمارية الراسخة، لدولة ما (أ) تقوم بغزو لعقول كل المواطنين الذين يقررون السياسة في دولة أخرى (ب)، فإن الدولة الأولى (أ) ستحقق نصراً كاسحاً وستؤسس هيمنتها على أسس أكثر ثباتاً واستقراراً من أي غزو عسكري أو سيادة اقتصادية. ولا تحتاج الدولة (أ) إلى ممارسة التهديد أو توظيف القدرات العسكرية أو ممارسة الضغوط الاقتصادية لتحقيق غاياتها وأهدافها؛ إذ إن إخضاع إرادة الدولة (ب) سيتحقق بإقناعها بالتفوق الثقافي والفلسفة السياسية الأكثر جاذبية للدولة (أ). وبالطبع، فهذه حالة افتراضية؛ ذلك أن الاستعمار الثقافي غالباً ما يكون دون الانتصار الكامل بما يلغي الحاجة إلى أساليب الاستعمار الأخرى. والدور النموذجي الذي يلعبه الاستعمار الثقافي في عصرنا الحالي يعد داعماً للأساليب الأخرى. فهو يعمل على تليين إرادة العدو ويهيئ الأرضية للغزو العسكري أو الاختراق الاقتصادي. . . ومع أن أسلوب الاستعمار الثقافي أصبح أكثر كمالاً بفعل الحكام الشموليين والسلطويين، وتم دمجه بالسلاح السياسي الفعال المتمثل في الطابور الخامس، فإن استخدام التعاطف الثقافي والجاذبية السياسية كأسلحة للاستعمار قديم بقدم الاستعمار نفسه». Ibid., 72-73.

42. انظر:

Charles Issawi (editor and translator) *An Arab Philosophy of History* (London: John Murray, 1958), 53.

43. Soroush 2000, op. cit.

44. انظر:

Niklas Luhmann, *Essays on Self-Reference* (New York, NY: Columbia University Press, 1990), 230.

45. El Fadl, op. cit., 175.

46. انظر:

Judith Goldstein and Robert O. Keohane, "Ideas and Foreign Policy: An Analytical Framework" in Judith Goldstein and Robert O. Keohane (eds.) *Ideas and Foreign Policy* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993), 3-30 on 8-10.

47. انظر:

Muhammad Talaat Al-Ghunaimi, *The Muslim Conception of International Law and the Western Approach* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), 133.

أشار الغنيمي مصيباً إلى أنه « . . . ليس من الصواب الإشارة إلى عقائد مدارس الفكر الإسلامي المختلفة [مذاهب] في الشريعة بمعناها الضيق ؛ فهذه المدارس تمثل في الواقع الرؤى المختلفة بشأن ما يجب أن تكون عليه الشريعة في القانون السماوي» .

48. يتألف المجتمع المعرفي من خبراء يتقاسمون مفاهيم العلة والمعلول ، ومجموعات من المعتقدات والمبادئ الكونية (Goldstein and Keohane, op. cit., 11) . وهذا لا يعني أن الأفراد الأعضاء في مثل هذا المجتمع عليهم أن يتفقوا على كل التفاصيل . ومن هذا القبيل ، فإن الإجماع لا يعني بالضرورة غياب الفوارق والاختلافات ، وإنما وجودها ضمن البنية المعيارية الإسلامية العامة . وأشار ميشيل فوكو إلى أنه على الرغم من كل التحديات الظاهرة التي قدمتها أفكار ماركس للسلطة وهيمنة الطبقات الحاكمة وأيديولوجياتها ، «على المستوى الأعمق للمعرفة الغربية ، فإن الماركسية لم تُحدث أي ثغرة حقيقية» . ومع أن اندلاع الصراع والمعارضة لأفكاره «قد يكون حرك بعض الأمواج وسبب توتراً سطحياً . . فإنها لم تكن أكثر من مجرد عواصف في بركة سباحة للأطفال» . انظر :

Michel Foucault (translated by A. Sheridan), *The Order of Things* (New York, NY: Random House, 1970), 261-262.

ويمكن ، في المجال الديني الإسلامي ، قياس ما سبق بالانقسام السني ـ الشيعي .

49. Goldstein and Keohane, op. cit., 10.

50. Hodgson, op. cit., 57, v. 1.

51. William R. Ashby, *An Introduction to Cybernatics* (London: Methuen, 1956), 4.

52. Hodgson, op. cit., 58, v. 1.

53. Luhmann 1990, op. cit., 230.

54. Ashby, op. cit., 4.

55. انظر :

G. Lowell Field and John Higley, *Elitism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), 116.

56. انظر :

Jürgen Habermas (translated by Thomas McCarthy) *Legitimation Crisis* (London: Heinemann, 1976), 1.

57. Ibid., 2-3.

58. انظر:

Niklas Luhmann (translated by John Bednarz Jr.) *Ecological Communication* (Oxford: Polity Press, 1989), x.

59. Soroush 2000, op. cit., 43.

60. Carr, op. cit., 54.

61. جاء في الذكر الحكيم: ﴿ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاساً يغشى طائفة منكم وطائفة قد أهمتهم أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم والله عليم بذات الصدور﴾ سورة آل عمران، الآية (154). هل يمكن أن تشكل هذه الآية أساساً لفهم الدوافع الخبيثة والتركيبة النفسية للجماعتين تحت ضغط الأزمة والمحنة؟

62. جاء في سورة آل عمران، الآية (26) ﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير﴾. وفي سورة الأعراف، الآية (34) ﴿ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾. وفي سورة الإسراء، الآية (58) ﴿وإن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذاباً شديداً كان ذلك في الكتاب مسطوراً﴾.

63. ربما يندرج الجدل الديني في الآيات التي تشير إلى فرعون (الطريحة) وموسى (النقيضة)، حيث تربى الثاني ونشأ في حضانة فرعون، الذي قام من دون علم بتنشئة من سيقضي عليه، ما يؤدي في نهاية الأمر إلى تحرير بني إسرائيل من العبودية (الجميعة)؛ وفي سورة طه، الآية (39) ﴿أن اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم فليلقه اليم بالساحل يأخذه عدو لي وعدو له وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني﴾. ويدعم هذا الادعاءات بأن العديد من مفاهيم النظرية الاجتماعية هي مجرد اختزال للمبادئ الدينية.

موضوعات الطريحة (thesis) والنقيضة (antithesis) والجميعة (synthesis) نتيجة الجمع بين الطريحة والنقيضة، هي مراحل في الديالكتيك الهيجلي. (المترجم)

64. ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ سورة المائدة، الآية (3).

65. ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾ سورة التكوير، الآية (29)؛ ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليماً حكيماً﴾ سورة الإنسان، الآية (30).

66. يواجه المرء مقولات مثل«كل الطرق تؤدي إلى روما»، أو مخاطبة خليفة بغداد (هارون الرشيد) سحابة قائلاً «امطري حيث شئت، فسيأتيني خراجك»، أو الإمبراطورية البريطانية «التي لم تغرب عنها الشمس»، أو مقولات صدرت عن بعض الزعماء الأمريكيين مثل «يمكنك أن تركض ولكنك لن تستطيع الاختباء». وكلها تبدو وكأنها تشبه قول قارون قبل أن يلاقي مصيره ﴿قال إنما أوتيته على علم عندي أولم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة وأكثر جمعاً ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون﴾ سورة القصص، الآية (78).

67. ﴿إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين﴾ سورة آل عمران، الآية (140).

68. ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾ سورة القصص، الآية (5) ﴿كم تركوا من جنات وعيون، وزروع ومقام كريم، ونعمة كانوا فيها فاكهين، كذلك وأورثناها قوماً آخرين، فما بكت عليهم السماء والأرض وما كانوا منظرين﴾ سورة الدخان، الآيات (25ـ29).

69. فمن الناحية العقلانية البحتة تبدو، على سبيل المثال، محاولة المحافظة على حياة الطفل موسى من القتل على أيدي جنود فرعون عن طريق رميه في نهر النيل غير منطقية لحظة وقوع هذا الفعل.

70. ﴿وأصبح الذين تمنوا مكانه بالأمس يقولون ويكأن الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر لولا أن من الله علينا لخسف بنا ويكأنه لا يفلح الكافرون﴾ سورة القصص، الآية (82).

71. ربما يشكل هذا الأمر مغزى القصص القرآني بشأن فرعون وبني إسرائيل. وكان بنو إسرائيل يعيشون في ظروف بائسة، ولكنهم لو اتبعوا طرق فرعون، لربما عانوا مصيره. وفي الواقع، لقد عاقبهم الله عندما اختاروا عبادة العجل الذهبي، حيث كانوا مازالوا متأثرين بالثقافة الدينية المصرية.

72. ﴿فخرج على قومه في زينته قال الذين يريدون الحياة الدنيا ياليت لنا مثل ما أوتي قارون إنه لذو حظ عظيم﴾ سورة القصص، الآية (79)؛ ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين﴾ سورة القصص، الآية (83).

73. ﴿وقال الذين أوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير لمن آمن وعمل صالحاً ولا يُلقّاها إلا الصابرون﴾ سورة القصص، الآية (80)، وانظر أيضاً الإشارة المرجعية إلى طالوت عندما بدأ تحركه للمعركة، والتنظيم السابق وفصل الجنود، كما ورد في الآية (249) من سورة البقرة.

74. في الحقيقة، هناك دليل نصي يدعم تفضيل التفاؤل الإيجابي على المشاعر السلبية للتشاؤم: ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾ سورة آل عمران، الآية (139).

75. ﴿إذ جاءوكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنونا﴾ سورة الأحزاب، الآية (10).

76. ﴿يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرين في الأرض فمن ينصرنا من بأس الله إن جاءنا قال فرعون ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد﴾ سورة غافر، الآية (29).

77. انظر: Luhmann 1989, op. cit., x.

78. انظر:

Quoting James Baldwin in Cathrerine Hall, *Civilization Subjects* (Cambridge: Polity Press, 2002), 1.

79. ورد عن النبي ﷺ قوله: «لا تجتمع أمتي على خطأ»، وفي لفظ آخر «على ضلالة». كذلك حدد المراحل المتابعة من التاريخ الإسلامي كما يلي: النبوة ثم الخلافة (حكومة الله)؛ تليها الملكية الأسرية (الحكم الوراثي)؛ ثم حكم القوة (الأنظمة القمعية حيث الاستيلاء على الحكم يتم باستخدام القوة)؛ وأخيراً حكومة الله. انظر محمد الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة** (بيروت: المكتب الإسلامي، 1958)، المجلد الخامس، العدد الأول، الصفحة 8-9.

80. Soroush 2000, op. cit., xi.

81. Soroush 2000, op. cit., xi.

82. Esposito and Voll 2000, op. cit., 11.

83. انظر:

Andre Beteille, *The Idea of Natural Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 4.

84. انظر:

Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 28.

85. El Fadl, op. cit., 93.

86. ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ سورة البقرة، الآية (30). ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾ سورة ص، الآية (26). وتضع الآية التالية شروط وحقوق النيابة والتمثيل: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون﴾ سورة آل عمران، الآية (110)، وورد عن النبي أنه ذكر أن القرآن الكريم هو همزة الوصل بين الله والأمة الإسلامية.

87. انظر:

Ahmad S. Mossalli, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism and Human Rights* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2001), 6.

88. جاء عن النبي قوله: «أمرنا نحن الأنبياء أن نخاطب الناس على قدر عقولهم». نقلاً عن محمود محمد طه، «الرسالة الثانية للإسلام» في كتاب أعده تشارلز كيرزمان بعنوان **ليبرالية الإسلام**:

Mahmoud Mohammed Taha, "The Second Message of Islam", in Charkes Kurzman (ed.) *Liberal Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 270-283 on 271.

89. Holy Qur'an 4:59.

90. Quoted in El Fadl, op. cit., 33.

91. Kurzman, op. cit.

92. Ibid., 13-18.

93. لا يتم تقديم التطور هنا باعتباره دينامية هادفة لا لبس فيها، بل باعتباره عملية مبرمجة تواصل التعزيز اعتماداً على النظام التأسيسي للشريعة. ويسمح هذا الأمر بإعادة بناء الحقل الديني الإسلامي وفقاً لـ«قواعد التنظيم الجوهرية». ورغم أن هذه العملية لا يمكن الرجوع عنها بمرور الوقت، فقد لا تؤدي بالضرورة إلى «حالة أفضل أو أسوأ من سابقاتها، ولا تضمن أمناً أو قابلية أكبر على الاستمرار، أو أكثر حظاً أو وعياً. وفي هذا الإطار فإن التطور ليس "تطوراً"، أي أنه لا يدعم العقيدة السياسية الغيبية للتطور، التي يتقدم بموجبها الإنسان، باتباع منطق التطور، من مرحلة إلى أخرى إلى أن يتحقق الهدف أو نهاية التاريخ». انظر:

Gunther Teubner (translated by Anne Bankowska and Ruth Adles, and edited by Zenon Bankowski) *Law as an Autopoietic System* (Oxford: Blackwell Publications, 1993), 48, 60.

94. انظر:

Gunther Teubner, "How the Law Thinks: Towards a Constructive Epistemology of Law", *Law and Society Review* vol. 23 no. 5 (1989), 750-751.

وتم التعبير عن الأساليب الإسلامية للاجتهاد والمعرفة الإجرائية في الآية التالية: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ سورة النساء، الآية (59). والخطوط العريضة السابقة مشابهة تماماً للمنهجيات المطبقة في البحث العلمي؛ بدءاً من

المبادئ الأولى، ثم الاتجاه إلى التطبيقات، وبعد ذلك إلى النظريات والمناهج، وأخيراً تقديم رؤية أو اكتشاف جديد (اجتهاد). وعلى أي حال، فإن المتشابهات الإجرائية يجب ألا تحجب الفروقات الجوهرية. انظر أيضاً: **رسالة الشافعي**، حيث أشار الشافعي بوضوح إلى أن الشريعة يمكن أن تتغير من داخلها فقط، وأن «نسخ أو تأجيل أي نص قرآني لا يصح إلا بنص قرآني آخر». والأمر نفسه ينطبق على السنة النبوية. وفي حين أن النص القرآني يمكن أن ينسخ السنة، فإن هذا الأمر قد يحدث فقط بعد نسخ الأخير أولاً بسنة أخرى، أي نسخ نفسها (محمد بن إدريس الشافعي) [ترجمة ماجد خدوري]، **الرسالة في أصول الفقه** (كامبريدج: جمعية النصوص الإسلامية، 1987)، 125. وفي العملية الأخيرة، تعكس السنة النبوية، بصورة غير مباشرة، الطبيعة المتناسقة والدائرية للقرآن الكريم.

95. ورد عن النبي ﷺ قوله: «اختلاف أمتي رحمة». ويُفهم من نص الحديث الاختلاف المبني على علم، وليس إلى أي آراء في سوق الأفكار الحرة.

96. Chadwick, op. cit., 27.

97. Taha, op. cit., 271-72.

98. Taha, op. cit., 272.

99. Taha, op. cit., 280-83.

100. Mohamed Arkoun, "Rethinking Islam" in Kurzman, op. cit., 205-221 at 213-14.

101. Ibid., 209.

102. Ibid., 219.

103. ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ سورة القلم، الآية (4)؛ ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ سورة الأنبياء، الآية (107).

104. انظر:

Abdel Karim Soroush, "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge," in Kurzman, op. cit., 244-251 on 244-45.

105. Ibid., 246.

106. Iqbal, op. cit., 260.

107. Michael Saward, *The Terms of Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1998), 1.

108. Moussalli, op. cit., 142.

المراجع

Ali, Abdullah Yusuf (translator) *The English Translation of the Holy Quran* (Chicago, IL: Kazi Press 1995).

Ahmed, Akbar. *Discovering Islam* (London: Routledge, 2002).

Ahmed, Akbar. *Postmodernism and Islam* (London: Routledge, 1992).

Al-Albani, Muhammad N. *Silsilat al-Ahadith al-Sahiha* (The Chain of Authentic Traditions). (Beirut: Al-Maktab Al-Islami, 1958).

Al-Ghunaimi, Muhammad Talaat. *The Muslim Conception of International Law and the Western Approach* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969).

Al-Shafi'i, Muhammad bin Idris (translated by Majid Khadduri) *Al-Risala fi Usul al-Fiqh* (Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence) (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1987).

Ashby, William R. *An Introduction to Cybernatics* (London: Methuen, 1956).

Beteille, Andre. *The Idea of Natural Inequality* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

Carr, Edward H. *What is History* (London: Macmillan Press Ltd., 1986).

Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

Derrida, Jacques. *Writing and Difference* (London: Routledge/ Kegan Paul, 1978).

Donnan, Hastings (ed.) *Interpreting Islam* (London: Sage Publications, 2002).

Eco, Umberto. *The Limits of Interpretation* (Bloomington, IN: University of Indiana Press, 1990).

El Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God's Name* (Oxford: Oneworld, 2001).

Field, G. Lowell and John Higley. *Elitism* (London: Routledge/ Kegan Paul, 1980).

Foucault, Michel (translated by A. Sheridan) *The Order of Things* (New York, N.Y.: Random House, 1970).

Gellner, Ernest. *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge, 1992).

Ghulyun, Burhan. *Ightial Al-Aql* (The Assassination of the Mind) (Cairo: Madbouli, 1990).

Goldstein, Judith and Robert O. Keohane (eds) *Ideas and Foreign Policy* (Ithaca:, NY: Cornell University Press, 1993).

Habermas, Jürgen (translated by Thomas McCarthy) *Legitimation Crisis* (London: Heinemann, 1976).

Hall, Catherine. *Civilizing Subjects* (Cambridge: Polity Press, 2002).

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam* (Chicago, IL.: Chicago University Press, 1977).

Imber, Collin. *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997).

Issawi, Charles. *An Arab Philosophy of History* (London: John Murray, 1958).

Kurzman, Charles (ed.) *Liberal Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

Luhmann, Niklas. *Essays on Self-Reference* (New York, N.Y.: Columbia University Press, 1990).

Luhmann, Niklas (translated by John Bednarz Jr.) *Ecological Communication* (Oxford: Polity Press, 1989).

Lyotard, Jean-Francois (translated by G. Bennington and B. Massumi) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis, MN: Minneapolis University Press, 1984).

Martin, Richard C. (ed.) *Approaches to Islam in Religious Studies* (Oxford: Oneworld, 2001).

Morgenthau, Hans J. *Politics Among Nations* (New York, N.Y.: McGraw-Hill, 1993).

Moussalli, Ahmad S. *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2001).

Said, Edward. *Culture and Imperialism* (London: Chatto and Windus Ltd., 1993).

Saward, Michael. *The Terms of Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1998).

Shari'ati, Ali (translated by Fatollah Marjani) *From Where Shall We Begin* (Houston, TX: Free Islamic Literature,1980).

Soroush, Abdel Karim (translated and edited by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri) *Reason, Freedom and Democracy in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

Teubner, Gunther (translated by Anne Bankowska and Ruth Adles, and edited by Zenon Bankowski) *Law as an Autopoietic System* (Oxford: Blackwell Publications, 1993).

Teubner, Gunther. "How the Law Thinks: Towards a Constructivist Epistemology of Law." *Law and Society Review* vol. 23, no. 5 (1989).

Tilly, Charles. *Durable Inequality* (Berkeley, CA: University of California Press, 1999).

قواعد النشر

أولاً: القواعد العامة

1. تقبل للنشر في هذه السلسلة البحوث المترجمة من اللغات الأجنبية المختلفة، وكذلك الدراسات التي يكتبها سياسيون وكتّاب عالميون.
2. يُشترط أن يكون البحث المترجم أو الدراسة في موضوع يدخل ضمن اهتمامات المركز.
3. يشترط ألا يكون قد سبق نشر الدراسة أو نشر ترجمتها في جهات أخرى.
4. تصبح الدراسات والبحوث المنشورة في هذه السلسلة ملكاً لمركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ولا يحق للمترجم أو المؤلف إعادة نشرها في مكان آخر.
5. يتولى المركز إجراءات الحصول على موافقة الناشرين الأصليين للبحوث المترجمة.

ثانياً: إجراءات النشر

1. تقدم الدراسة أو الترجمة مطبوعة في نسخة واحدة.
2. ترفق مع الترجمة صورة من المقالة باللغة المترجم عنها، وبيانات عن المصدر الذي أخذت منه.
3. يرسل مع البحث أو الترجمة بيان موجز بالسيرة العلمية للمترجم أو للباحث.
4. تقوم هيئة التحرير بمراجعة البحث أو الترجمة للتأكد من مستواهما، من خلال مراجعين من ذوي الاختصاص.
5. يخطر الباحث أو المترجم بنتيجة المراجعة خلال ثلاثة أشهر من تاريخ تسلم البحث. وفي حالة ورود ملاحظات من المراجعين يخطر الباحث أو المترجم لإجراء التعديلات اللازمة، وإعادتها إلى المركز خلال شهر من تاريخ إخطاره.
6. تتولى هيئة التحرير المراجعة اللغوية وتعديل المصطلحات بما لا يخل بمضمون البحث أو الترجمة.

صدر من سلسلة "دراسات عالمية"

1. نحو شرق أوسط جديد، إعادة النظر في المسألة النووية	أفنر كوهين
2. السيطرة على الفضاء في حرب الخليج الثانية وما بعدها	ستيفن لمباكيس
3. النزاع في طاجكستان: التفاعل بين التمزق الداخلي والمؤثرات الخارجية (1991-1994)	جوليان ثوني
4. حرب الخليج الثانية: التكاليف والمساهمات المالية للحلفاء	ستيفن داجت جاري جي. باجليانو
5. رأس المال الاجتماعي والاقتصاد العالمي	فرانسيس فوكوياما
6. القدرات العسكرية الإيرانية	أنتوني كوردزمان
7. برامج الخصخصة في العالم العربي	هارفي فيجنباوم جفري هينج بول ستيفنز
8. الجزائر بين الطريق المسدود والحل الأمثل	هيو روبرتس
9. المشاكل القومية والعرقية في باكستان	أبها دكسيت
10. المناخ الأمني في شرق آسيا	سنجانا جوشي
11. الإصلاح الاقتصادي في الصين ودلالاته السياسية	وي وي زانج
12. السياسة الدولية في شمال شرق آسيا... المثلث الاستراتيجي: الصين-اليابان-الولايات المتحدة الأمريكية	توماس ويلبورن
13. رؤية استراتيجية عامة للأوضاع العالمية	إعداد: إيرل تيلفورد
14. العراق في العقد المقبل: هل سيقوى على البقاء حتى عام 2002؟	جراهام فولر

صدر من سلسلة "دراسات عالمية"

العنوان	المؤلف
15. السياسة الخارجية الأمريكية بعد انتهاء الحرب الباردة	دانيال وارنر
16. التنمية الصناعية المستديمة	ديفيد والاس
17. التحولات في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا: التحديات والاحتمالات أمام أوربا وشركائها	فيرنر فاينفلد يوزيف يانغ سفن بيرنيد
18. جدلية الصراعات العرقية ومشاريع النفط في القوقاز	فيكن تشيتريان
19. العلاقات الدفاعية والأمنية بين إنجلترا وألمانيا "نظرة تقويمية"	إدوارد فوستر وبيتر شميت
20. اقتصادات الخليج: استراتيجيات النمو في القرن الحادي والعشرين	تحرير: جوليا ديفلين
21. القيم الإسلامية والقيم الغربية	علي الأمين المزروعي
22. الشراكة الأوربية ـ المتوسطية: إطار برشلونة	آر. كيه. رامازاني
23. رؤية استراتيجية عامة للأوضاع العالمية (2)	إعداد: إيرل تيلفورد
24. النظرة الآسيوية نحو دول الخليج العربية	كيه. إس. بلاكريشنان جوليوس سيزار بارينياس جاسجيت سنغ فيلوثفار كاناجا راجان
25. سياسة أوربا الخارجية غير المشتركة	فيليب جوردون
26. سياسة الردع والصراعات الإقليمية المطامح والمغالطات والخيارات الثابتة	كولن جراي

صدر من سلسلة "دراسات عالمية"

العنوان	المؤلف
27. الجرأة والحذر في سياسة تركيا الخارجية	مالك مفتي
28. العولمة الناقصة: التفكك الإقليمي والليبرالية السلطوية في الشرق الأوسط	يزيد صايغ
29. العلاقات التركية - الإسرائيلية من منظور الجدل حول الهوية التركية	م. هاكان يافوز
30. الثورة في الشؤون الاستراتيجية	لورنس فريدمان
31. الهيمنة السريعة: ثورة حقيقية في الشؤون العسكرية التقنيات والأنظمة المستخدمة لتحقيق عنصري الصدمة والترويع	هارلان أولمان وجيمس بي. ويد
32. التيارات السياسية في إيران 1981 - 1997	تأليف: سعيد برزين ترجمة: علاء الرضائي
33. اتفاقيات المياه في أوسلو 2: تفادي كارثة وشيكة	ألوين روير
34. السياسة الاقتصادية والمؤسسات والنمو الاقتصادي في عصر العولمة	تيرنس كاسي
35. دولة الإمارات العربية المتحدة الوطنية والهوية العربية - الإسلامية	سالي فندلو
36. استقرار عالم القطب الواحد	وليم وولفورث
37. النظام العسكري والسياسي في باكستان	تأليف: إيزابيل كوردونير ترجمة: عبدالله جمعة الحاج
38. إيران بين الخليج العربي وحوض بحر قزوين الانعكاسات الاستراتيجية والاقتصادية	شيرين هنتر

صدر من سلسلة "دراسات عالمية"

صدر من سلسلة "دراسات عالمية"

	العنوان	المؤلف
51.	التصورات العربية لتركيا وانحيازها إلى إسرائيل بين مظالم الأمس ومخاوف اليوم	أوفرا بنجيو و جنسر أوزكان
52.	مستقبل الأيدز : الحصيلة المروعة في روسيا والصين والهند	نيكولاس إيبراشتات
53.	الدور المتغير للمعلومات في الحرب	تحرير: زلمي خليل زاد و جون وايت
54.	مسؤولية الحماية وأزمة العمل الإنساني	جاريث إيفانز و محمد سحنون و ديفيد ريف
55.	الليبرالية وتقويض سيادة الإسلام	عمرو جمال الدين ثابت

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

الكتب

1. المتناطحون: المعركة الاقتصادية القادمة بين اليابان وأوربا وأمريكا
لستر ثرو
2. حرب اليمن 1994: الأسباب والنتائج
إعداد: جمال سند السويدي
3. The Yemeni War of 1994: Causes and Consequences
Jamal S. Al-Suwaidi (Ed.)
4. امتطاء النمر: تحدي الشرق الأوسط بعد الحرب الباردة
فيبي مار ووليم لويس
5. الحرس الثوري الإيراني: نشأته وتكوينه ودوره
كينيث كاتزمان
6. Iran and the Gulf: A Search for Stability
Jamal S. Al-Suwaidi (Ed.)
7. إيران والخليج: البحث عن الاستقرار
إعداد: جمال سند السويدي
8. Gulf Energy and the World: Challenges and Threats
9. المياه في العالم العربي: آفاق واحتمالات المستقبل
بيتر روجرز وبيتر ليدون
10. الطاقة في الخليج: تحديات وتهديدات
11. Gulf Security in the Twenty First Century
Christian Koch, David Long (Ed.)
12. التقييم الاستراتيجي
تحرير: زلمي خليل زاد

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

الكتب

13 . أمن الخليج في القرن الحادي والعشرين

14 . **The Information Revolution and the Arab World: Its Impact on State and Society**

15 . الثقة: الفضائل الاجتماعية وتحقيق الازدهار

فرانسيس فوكوياما

16 . ثورة المعلومات والاتصالات وتأثيرها في الدولة والمجتمع بالعالم العربي

17 . الأوضاع الاستراتيجية في صناعة النفط الاتجاهات والخيارات

تحرير: بول ستيفنز

18 . **Strategic Positioning in the Oil Industry: Trends and Options**
Edited by Paul Stevens

19 . قمة أبوظبي: مجلس التعاون لدول الخليج العربية على مشارف القرن الحادي والعشرين

20 . إمبراطوريات الرياح الموسمية

ريتشارد هول

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

الكتب

21. **Privatization and Deregulation in the Gulf Energy Sector**

22. **Air/Missile Defense, Counterproliferation and Security Policy Planning**
Dr. Jacquelyn K. Davis, Dr. Charles M. Perry and Dr. Jamal S. Al-Suwaidi

23. **100 قائد عسكري**
تصنيف لأكثر القادة العسكريين تأثيراً في العالم عبر التاريخ
مايكل لي لانج

24. **مجلس التعاون لدول الخليج العربية على مشارف القرن الحادي والعشرين**
إعداد: جمال سند السويدي

25. **قرن التقنية الحيوية**
تسخير الجينات وإعادة تشكيل العالم
جيرمي ريفكن

26. **Education and the Arab World: Challenges of the Next Millennium**

27. **خصخصة قطاع الطاقة في دول الخليج العربية**

28. **نهاية عهد الوظيفة: انحسار قوة العمل العالمية وبزوغ حقبة ما بعد السوق**
جيرمي ريفكن

الكتب

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

الكتب

38. هكذا يصنع المستقبل

39. مصادر الطاقة في بحر قزوين: الانعكاسات على منطقة الخليج العربي

40. توازن القوى في جنوب آسيا

41. The Future of Natural Gas in the World Energy Market

42. أزمة الديون الخارجية في الدول العربية والأفريقية

خضير حسن خضير

43. القيادة والإدارة في عصر المعلومات

44. Leadership and Management in the Information Age

45. الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي

46. العولمة وأثرها في المجتمع والدولة

47. عودة المستقبل: التنافس النووي ونظرية الردع واستقرار الأزمات بعد الحرب الباردة

فرانك هارفي

48. دور حلف شمال الأطلسي بعد انتهاء الحرب الباردة

نزار إسماعيل الحيالي

49. فكرة التدويل في القانون الدولي وتطبيقاتها في ضوء قرارات الأمم المتحدة المتعلقة بمدينة القدس

رائد فوزي داود

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

الكتب

50. The Future of Oil as a Source of Energy

51. شرق وغرب

كريس باتن

52. مصر من الثورة إلى النكسة
مقدمات حرب حزيران/يونيو 1967

ممدوح أنيس فتحي

53. العولمة والتفكك

إيان كلارك

54. الصين: عودة قوة عالمية

كونراد زايتس

55. الإعلام والمؤسسة العسكرية

بيتر يونغ و بيتر جيسر

56. عصر الفرص
الثقافة الجديدة للرأسمالية حيث الحياة تجربة مكلفة

جيرمي ريفكن

57. من يحكم إيران؟
بنية السلطة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية

ويلفريد بوختا

58. الاقتصاد العربي في عصر العولمة

حازم الببلاوي

59. نظام الدفاع الصاروخي القومي الأمريكي

حسام الدين محمد سويلم

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

الكتب

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

دراسات استراتيجية

الرقم	العنوان	المؤلف
1.	الحروب في العالم: الاتجاهات العالمية ومستقبل الشرق الأوسط	جيمس لي ري
2.	مستلزمات الردع: مفاتيح التحكم بسلوك الخصم	ديفيد جارنم
3.	التسوية السلمية للصراع العربي - الإسرائيلي وتأثيرها في الأمن العربي	هيثم الكيلاني
4.	النفط في مطلع القرن الحادي والعشرين: تفاعل بين قوى السوق والسياسة	هوشانج أمير أحمدي
5.	مستقبل الدبلوماسية في ظل الواقع الإعلامي والاتصالي الحديث: البعد العربي	حيدر بدوي صادق
6.	تركيا والعرب: دراسة في العلاقات العربية - التركية	هيثم الكيلاني
7.	القدس معضلة السلام	سمير الزبن ونبيل السهلي
8.	أثر السوق الأوربية الموحدة على القطاع المصرفي الأوربي والمصارف العربية	أحمد حسين الرفاعي
9.	المسلمون والأوربيون: نحو أسلوب أفضل للتعايش	سامي الخزندار
10.	إسرائيل ومشاريع المياه التركية: مستقبل الجوار المائي العربي	عوني عبدالرحمن السبعاوي

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

دراسات استراتيجية

11.	تطور الاقتصاد الإسرائيلي 1948-1996	نبيل السهلي
12.	العرب والجماعة الأوربية في عالم متغير	عبدالفتاح الرشدان
13.	المشروع "الشرق أوسطي": أبعاده - مرتكزاته - تناقضاته	ماجد كيّالي
14.	النفط العربي خلال المستقبل المنظور: معالم محورية على الطريق	حسين عبدالله
15.	بدايات النهضة الثقافية في منطقة الخليج العربي في النصف الأول من القرن العشرين	مفيد الزيدي
16.	دور الجهاز المصرفي والبنك المركزي في تنمية الأسواق المالية في البلدان العربية	عبدالمنعم السيد علي
17.	مفهوم «النظام الدولي» بين العلمية والنمطية	ممدوح محمود مصطفى
18.	الالتزام بمعايير المحاسبة والتدقيق الدولية كشرط لانضمام الدول إلى منظمة التجارة العالمية	محمد مطر
19.	الاستراتيجية العسكرية الإسرائيلية	أمين محمود عطايا
20.	الأمن الغذائي العربي: المتضمنات الاقتصادية والتغيرات المحتملة (التركيز على الحبوب)	سالم توفيق النجفي
21.	مشروعات التعاون الاقتصادي الإقليمية والدولية مجلس التعاون لدول الخليج العربية: خيارات وبدائل	إبراهيم سليمان المهنا
22.	نحو أمن عربي للبحر الأحمر	عماد قدورة

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

دراسات استراتيجية

	العنوان	المؤلف
23.	العلاقات الاقتصادية العربية ـ التركية	جلال عبدالله معوض
24.	البحث العلمي العربي وتحديات القرن القادم: برنامج مقترح للاتصال والربط بين الجامعات العربية ومؤسسات التنمية	عادل عوض وسامي عوض
25.	استراتيجية التفاوض السورية مع إسرائيل	محمد عبدالقادر محمد
26.	الرؤية الأمريكية للصراع المصري ـ البريطاني: من حريق القاهرة حتى قيام الثورة	ظاهر محمد صكر الحسناوي
27.	الديمقراطية والحرب في الشرق الأوسط خلال الفترة 1945 ـ 1989	صالح محمود القاسم
28.	الجيش الإسرائيلي: الخلفية، الواقع، المستقبل	فايز سارة
29.	دبلوماسية الدول العظمى في ظل النظام الدولي تجاه العالم العربي	عدنان محمد هياجنة
30.	الصراع الداخلي في إسرائيل: (دراسة استكشافية أولية)	جلال الدين عزالدين علي
31.	الأمن القومي العربي ودول الجوار الأفريقي	سعد ناجي جواد وعبدالسلام إبراهيم بغدادي
32.	الاستثمار الأجنبي المباشر الخاص في الدول النامية: الحجم والاتجاه والمستقبل	هيل عجمي جميل
33.	نحو صياغة نظرية لأمن دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية	كمال محمد الأسطل

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

دراسات استراتيجية

	العنوان	المؤلف
34.	خصائص ترسانة إسرائيل النووية وبناء «الشرق الأوسط الجديد»: دراسة في الوظيفة الإقليمية والدولية لإسرائيل خلال الأعوام القادمة	عصام فاهم العامري
35.	الإعلام العربي أمام التحديات المعاصرة	علي محمود العائدي
36.	محددات الطاقة الضريبية في الدول النامية مع دراسة للطاقة الضريبية في اليمن	مصطفى حسين المتوكل
37.	التسوية السلمية لمنازعات الحدود والمنازعات الإقليمية في العلاقات الدولية المعاصرة	أحمد محمد الرشيدي
38.	الاستراتيجية الإسرائيلية إزاء شبه الجزيرة العربية	إبراهيم خالد عبدالكريم
39.	التحول الديمقراطي وحرية الصحافة في الأردن	جمال عبدالكريم الشلبي
40.	إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية وحرب حزيران/ يونيو 1967	أحمد سليم البرصان
41.	العلاقات العربية ـ التركية بين الحاضر والمستقبل	حسن بكر أحمد
42.	دور الصين في البنية الهيكلية للنظام الدولي	عبدالقادر محمد فهمي
43.	العلاقات الخليجية ـ التركية: معطيات الواقع وآفاق المستقبل	عوني عبدالرحمن السبعاوي وعبدالجبار عبد مصطفى النعيمي
44.	التحضر وهيمنة المدن الرئيسية في الدول العربية: أبعاد وآثار على التنمية المستدامة	إبراهيم سليمان مهنا

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

دراسات استراتيجية

45. دولة الإمارات العربية المتحدة: دراسة في الجغرافيا السياسية — محمد صالح العجيلي
46. القضية الكردية في العراق: من الاستنزاف إلى تهديد الجغرافيا السياسية — موسى السيد علي
47. النظام العربي: ماضيه، حاضره، مستقبله — سمير أحمد الزبن
48. التنمية وهجرة الأدمغة في العالم العربي — الصوفي ولد الشيباني ولد إبراهيم
49. سيادة الدول في ضوء الحماية الدولية لحقوق الإنسان — باسيل يوسف باسيل
50. ظاهرة الطلاق في دولة الإمارات العربية المتحدة: أسبابه واتجاهاته - مخاطره وحلوله (دراسة ميدانية) — عبدالرزاق فريد المالكي
51. الأزمة المالية والنقدية في دول جنوب شرقي آسيا — شذا جمال خطيب
52. موقع التعليم لدى طرفي الصراع العربي - الإسرائيلي في مرحلة المواجهة المسلحة والحشد الأيديولوجي — عبداللطيف محمود محمد
53. العلاقات الروسية - العربية في القرن العشرين وآفاقها — جورج شكري كتن
54. مكانة حق العودة في الفكر السياسي الفلسطيني — علي أحمد فياض
55. أمن إسرائيل: الجوهر والأبعاد — مصطفى عبدالواحد الولي
56. آسيا مسرح حرب عالمية محتملة — خيرالدين نصر عبدالرحمن
57. مؤسسات الاستشراق والسياسة الغربية تجاه العرب والمسلمين — عبدالله يوسف سهر محمد
58. واقع التنشئة الاجتماعية واتجاهاتها: دراسة ميدانية عن محافظة القنيطرة السورية — علي أسعد وطفة

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

دراسات استراتيجية

	العنوان	المؤلف
.59	حزب العمل الإسرائيلي 1968 ـ 1999	هيثم أحمد مزاحم
.60	علاقة الفساد الإداري بالخصائص الفردية والتنظيمية لموظفي الحكومة ومنظماتها: (حالة دراسية من دولة عربية)	منقذ محمد داغر
.61	البيئة الطبيعية في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية والاستراتيجية المطلوبة	رضا عبدالجبار الشمري
.62	الوظيفية والنهج الوظيفي في نطاق جامعة الدول العربية	خليل إسماعيل الحديثي
.63	السياسة الخارجية اليابانية دراسة تطبيقية على شرق آسيا	علي سيد فؤاد النقر
.64	آلية تسوية المنازعات في منظمة التجارة العالمية	خالد محمد الجمعة
.65	المبادرات والاستجابات في السياسة الخارجية لدولة الإمارات العربية المتحدة	عبدالخالق عبدالله
.66	التعليم والهوية في العالم المعاصر (مع التطبيق على مصر)	إسماعيل عبدالفتاح عبدالكافي
.67	سياسات التكيف الاقتصادي المدعمة بالصندوق أو من خارجه: عرض للدراسات	الطاهرة السيد محمد حمية
.68	تطوير الثقافة الجماهيرية العربية	عصام سليمان الموسى

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

دراسات استراتيجية

الرقم	العنوان	المؤلف
69.	التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي	علي أسعد وطفة
70.	المنظور الإسلامي للتنمية البشرية	أسامة عبدالمجيد العاني
71.	التعليم والتنمية البشرية في دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية: دراسة تحليلية	حمد علي السليطي
72.	المؤسسة المصرفية العربية: التحديات والخيارات في عصر العولمة	سرمد كوكب الجميل
73.	عالم الجنوب: المفهوم وتحدياته	أحمد سليم البرصان
74.	الرؤية الدولية لضبط انتشار أسلحة الدمار الشامل في الشرق الأوسط	محمد عبدالمعطي الجاويش
75.	المجتمع المدني والتكامل: دراسة في التجربة العربية	مازن خليل غرايبة
76.	التحديات التي تواجه المصارف الإسلامية في دولة قطر (دراسة ميدانية)	تركي راجي الحمود
77.	التحول إلى مجتمع معلوماتي: نظرة عامة	أبوبكر سلطان أحمد
78.	حق تقرير المصير: طرح جديد لمبدأ قديم دراسة لحالات أريتريا-الصحراء الغربية-جنوب السودان	سلمان قادم آدم فضل
79.	ألمانيا الموحدة في القرن الحادي والعشرين: صعود القمة والمحددات الإقليمية والدولية	ناظم عبدالواحد الجاسور

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

دراسات استراتيجية

80.	الرعاية الأسرية للمسنين في دولة الإمارات العربية المتحدة: دراسة نفسية اجتماعية ميدانية في إمارة أبوظبي	فيصل محمد خير الزراد
81.	دور القيادة الكاريزمية في صنع القرار الإسرائيلي: نموذج بن جوريون	جاسم يونس الحريري
82.	الجديد في علاقة الدولة بالصناعة في العالم العربي والتحديات المعاصرة	علي محمود الفكيكي
83.	العولمة من منظور اقتصادي وفرضية الاحتواء	عبدالمنعم السيد علي
84.	المخدرات والأمن القومي العربي (دراسة من منظار سوسيولوجي)	إبراهيم مصحب الدليمي
85.	المجال الحيوي للخليج العربي: دراسة جيوستراتيجية	سيار كوكب الجميل
86.	سياسات التكيف الهيكلي والاستقرار السياسي في الأردن	منار محمد الرشواني
87.	اتجاهات العمل الوحدوي في المغرب العربي المعاصر	محمد علي داهش
88.	الطاقة النووية وآفاقها السلمية في العالم العربي	محمد حسن محمد

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

دراسات استراتيجية

	العنوان	المؤلف
89.	مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين المسلمين في الأزمنة الحديثة	رضوان السيد
90.	التنمية الصناعية في العالم العربي ومواجهة التحديات الدولية	هوشيار معروف
91.	الإسلام والعولمة: الاستجابة العربية ـ الإسلامية لمعطيات العولمة	محمد الدعمي
92.	اليهود الشرقيون في إسرائيل: جدل الضحية والجلاد	أحمد مصطفى جابر
93.	استراتيجيات الإدارة المتكاملة للموارد المائية	هاني أحمد أبوقديس
94.	القطاع الخاص العربي في ظل العولمة وعمليات الاندماج: التحديات والفرص	محمد هشام خواجكية و أحمد حسين الرفاعي
95.	العلاقات التركية ـ الأمريكية والشرق الأوسط في عالم ما بعد الحرب الباردة	ثامر كامل محمد و نبيل محمد سليم
96.	الأهمية النسبية لخصوصية مجلس التعاون لدول الخليج العربية ومتطلبات التكامل	مصطفى عبدالعزيز مرسي
97.	الجهود الإنمائية العربية وبعض تحديات المستقبل	علي مجيد الحمادي
98.	مسألة أصل الأكراد في المصادر العربية	آرشاك بولاديان
99.	الصراع بين العلمانية والإسلام في تركيا	خليل إبراهيم الطيار
100.	المجلس التشريعي الفلسطيني للمرحلة الانتقالية: نحو تأسيس حياة برلمانية	جهاد حرب عودة

إصدارات

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

دراسات استراتيجية

إصدارات

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

THE EMIRATES OCCASIONAL PAPERS

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

THE EMIRATES OCCASIONAL PAPERS

12.	*Emerging Powers: The Cases of China, India, Iran, Iraq and Israel*	Amin Saikal
13.	*An Institutional Approach to Economic Policy Reform in the Gulf States*	Julia Devlin
14.	*Water Scarcity and Security Concerns in the Middle East*	Mary E. Morris
15.	*Power, Information and War*	Dan Caldwell
16.	*The Changing Balance of Power in Asia*	Anoushiravan Ehteshami
17.	*Investment Prospects in a Sample of Arab Stock Exchanges*	Kamal Naser
18.	*The Changing Composition and Direction of GCC Trade*	Rodney Wilson
19.	*Challenges of Global Capital Markets to Information-Shy Regimes: The Case of Tunisia*	Clement M. Henry
20.	*Political Legitimacy of the Minorities: Israeli Arabs and the 1996 Knesset Elections*	Raman Kumaraswamy
21.	*International Arms Transfers and the Middle East*	Ian Anthony, Peter Jones
22.	*Investment and Finance in the Energy Sectors of Developing Countries*	Hossein Razavi

إصدارات

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

THE EMIRATES OCCASIONAL PAPERS

إصدارات
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

THE EMIRATES OCCASIONAL PAPERS

إصدارات

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

THE EMIRATES OCCASIONAL PAPERS

44. *Reforming Intellectual Property Rights Regimes in Developing Countries: Implications and Policies* — Tarik H. Alami, Maya Z. Kanaan

45. *The Role of Industrial and Development Finance Institutions in the GCC States: Dimensions and Policies* — Ali Abdulrazzaq, Kamal Naser, Peter Sadler

46. *Customer Information Exchange, Ethical Frameworks and Gender in the Arab Business World* — Ali D. Al Shamali, Kenneth L. Wild

47. *Blood or Gold? Politics, Economics and Energy Security* — Michael C. Lynch

48. *Islamic Approaches to Conflict Resolution and Peace* — *Abdul Aziz Said*, Nathan C. Funk and Ayse S. Kadayifci

49. *Gulf Banking and the WTO's General Agreement on Trade in Services* — Victor Murinde and Cillian Ryan

50. *Iranian Security Policies at the Crossroads?* — Peter Jones

51. *Israel and the Decline of the Peace Process, 1996-2003* — Hassn Barari

إصدارات

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

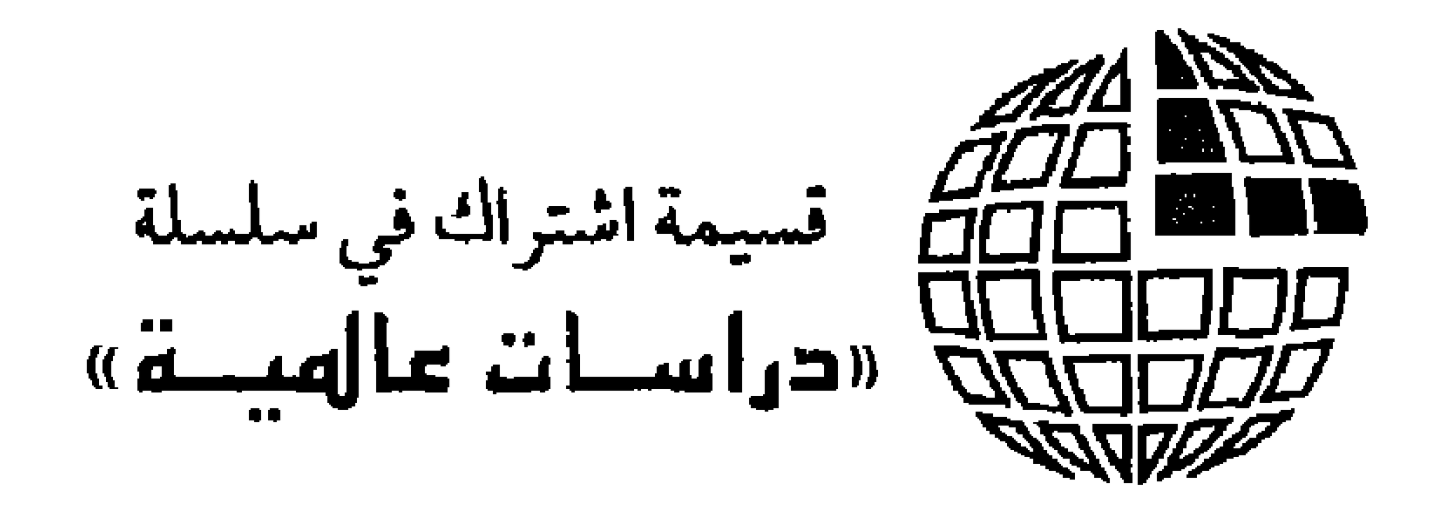
THE EMIRATES OCCASIONAL PAPERS

52.	*Liberalism and the Contestation of Islamic Sovereignty*	Amr Sabet
53.	*Women, Education and Development in the Arab Gulf Countries*	Ghada Hashem Talhami
54.	*Arab Satellite Television and Politics in the Middle East*	Mohamed Zayani
55.	*Sociopolitical Security and Communicable Disease*	Martin Schönteich

يصدر قريباً
عن مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

الكتب

1. مستقبل العلاقة الأمريكية - الصينية
2. إعادة التفكير في المستقبل
3. الصناعات العسكرية الإسرائيلية: المحددات - البنية - الصادرات



الاسم : ....

المؤسسة : ....

العنوان : ....

ص. ب : .... المدينة : ....

الرمز البريدي : ....

الدولة : ....

هاتف : .... فاكس : ....

البريد الإلكتروني : ....

بدء الاشتراك : (من العدد : .... إلى العدد : ....)

رسوم الاشتراك*

للأفراد :	220 درهماً	60 دولاراً أمريكياً
للمؤسسات :	440 درهماً	120 دولاراً أمريكياً

- ❑ للاشتراك من داخل الدولة يقبل الدفع النقدي، والشيكات، والحوالات النقدية.
- ❑ للاشتراك من خارج الدولة تقبل الحوالات المصرفية شاملة المصاريف فقط، على أن تسدد القيمة بالدرهم الإماراتي أو بالدولار الأمريكي باسم مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية.

حساب رقم 1950050565 - بنك أبوظبي الوطني - فرع الخالدية

ص. ب : 46175 أبوظبي - دولة الإمارات العربية المتحدة

ترجى موافاتنا بنسخة من إيصال التحويل مرافقةً لقسيمة الاشتراك إلى العنوان التالي :

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

قسم التوزيع والمعارض

ص. ب : 4567 أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة

هاتف : 6424044 (9712) فاكس : 6426533 (9712)

البريد الإلكتروني : books@ecssr.ac.ae

الموقع على الإنترنت : Website: http://www.ecssr.ac.ae

* تشمل رسوم الاشتراك الرسوم البريدية، وتغطي تكلفة اثني عشر عدداً من تاريخ بدء الاشتراك.

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

ص. ب: 4567 ـ أبوظبي ـ دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف: 6423776-2-971 ـ فاكس: 6428844-2-971

e-mail: pubdis@ecssr.ac.ae

http://www.ecssr.ac.ae

ISSN 1682-1211

ISBN 9948-00-693-3



